الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثلاثون | السنة الثامنة | شتاء العام ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م



دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الثلاثون

السنة الثامنة

شتاء العام ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص . ب . : 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٢٩٥٧، ٠١، ٠٤، ٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب

العلاقات الإسلامية ـ المسيحية
واقعها وإشكالياتها

التحــريــر

في التمهيد:

تعصف المتغيرات بالعلاقات الإسلامية ـ المسيحية في المشرق والعالم، كما تعصف بسائر مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. فقد خرجت العلاقة المسيحية/ الإسلامية من منظومتها التقليدية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبدأت تتخذ لنفسها مقاييس وأقنية «جديدة» من ضمن أعراف الدولة الوطنية أو القومية القائمة على المساواة بين المواطنين أمام القانون. بيد أنَّ إشكاليات العلاقة ما انحصرت بالمساواة، بل كانت لها وجوهٌ أُخرى يتعلّق بعضُها بالمسلمين أنفسهم، وبعضها بالمسيحيين. فمنذ القرن التاسع عشر، بدأ ظهور فئات **الأعيان** لدى المسلمين والمسيحيين على السواء، وفئاتُ الأعيان ما كانت معبِّراً صادقاً عن تطلعات عامة الناس من الطرفين؛ لكنها كانت قناتهم الوحيدة الممكنة أو المُتاحة للتعبير. وقد بدا الخُلْفُ بين النخبة والعامّة من لجوء العامة إلى المؤسسات الدينية في كثيرٍ من الأحيان ـ وهو لجوءٌ كانت له إيجابياته وسلبياته. ثم انهمك الجميع في الصراع ضدّ الاستعمار؛ فبدا لأول وهلةٍ أنّ عقداً اجتماعياً جديداً ينشأ يقوم على دعامتين: الانتماء إلى أمةٍ واحدة، والمساواة بين المواطنين أمام القانون.

على أنّ هذا الانطباع الأوليّ بدأت تُداخِلُهُ الرِيَب مع ظهور وجوه قصور الدولة الوطنية، وتفاوتات علاقاتها بالمجتمع وفئاته. وهنا برزت الأكثرية باعتبارها هي الحائرة، والتي لا تملك إجاباتٍ شافيةً على مأزق الدولة

الوطنية، وعلى العلاقة بالعالم، وعلى الرؤية المستقبلية المتعلقة بالمصير. بيد أنّ هذا التصدُّع الذي نال صفوف الأكثريات وفئاتها لم يوفّر المسيحيين العرب الذين شعروا أنّ ضمانات **الدولة الوطنية** تنحسرُ عنهم بدون بدائل. وفي حين بدا «الحلّ الأصولي» على هامش الأكثرية أمراً متوقَّعاً في أزمنة الأزمات، فإن «أصوليات» المسيحية العربية العصبية والحزبية والدينية بدت غير مفهومةٍ لأنها عنت انكماشاً وسيراً إلى الاندثار.

هكذا نقف اليوم على عتبة قرنٍ ونصفٍ من تجارب البناء الدولتي والانصهار الوطني؛ فنجد اجتماعاً مأزوماً تُطرح فيه كلّ القضايا التي بدا قبل عقودٍ أنها وجدت الإجابة المناسبة عليها في الاجتماع والثقافة على الأقل.

* * *

* هذا هو العدد الثالث من الأعداد الأربعة التي أعددنا لها طوال العامين الماضيين عن العلاقات المسيحية ـ الإسلامية. انصبّ العددان الأولان على تلك العلاقات في القديم. وهذا عددٌ ثالثٌ في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية وإشكالياتها اليوم. وقد جَدَّ أثناء طبع العدد حَدَثُ «المجمع الراعوي من أجل لبنان» الذي انعقد بالفاتيكان وصدر عنه بيانٌ عُرف باسم «النداء الأخير» فتحدَّث عنه الوزير الفضل شلق في افتتاحية هذا العدد. وسيكون العدد الرابع والأخير عن آفاق الحوار المسيحي الإسلامي، فتكتمل به السلسلة التي أردناها أن تتضمن قراءاتٍ نقدية واستطلاعية واستكشافية لجانبٍ مهمٍّ من جوانب حياة أمتنا التاريخية والحاضرة.

"النداء الأخير"
بيان المجمع الراعوي من أجل لبنان
قراءة نقدية

الفضل شلق

I

يعالج «النداء الأخير» الصادر عن سينودس الأساقفة (المجمع الراعوي من أجل لبنان) المنعقد في روما بين 26/ 11/ 1995 و14/ 12/ 1995 مسائل متعددة كنسية ووطنية، وذلك في ثلاث وستين فقرة موزعة تحت مجموعةٍ من العناوين التي تتعلق **أولاً** بوحدة الكنائس الكاثوليكية والمسيحية؛ **وثانياً** بوحدة الشعب والوطن؛ **وثالثاً** بالحياة العائلية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وقد كان اللبنانيون بأكثريتهم يتوقعون نتائج غير الذي صدرت في **النداء الأخير** علماً بأنهم كانوا متفائلين بما جاء في «وثيقة العمل» التي تم تحضيرها قبل السينودس لتكون منطلق وقاعدة النقاش فيه والتي كانت تبشر بالرجاء والمحبة. إن المشكلة في السينودس مزدوجة؛ وهي تشمل ما قاله وما لم يقله.

يبدأ النداء بالتعبير عن عميق الشكر لقداسة الحبر الأعظم ثم يتوجه بالرسالة إلى «أنتم الذين في لبنان. . أنتم الذين هُجّرتم في لبنان، والذين هاجرتم إلى أرض غريبة، أنتم الأهلون العائشون في قلق بالنسبة إلى أولادكم، والعاطلون عن العمل، أنتم المعاقون الحاملون في أجسادكم ذكرى الحروب، والمغيبون في غياهب السجون دون من يدافع عنكم ومصيركم في غالب الأحيان مجهول، أنتم الشبان وقد ثبّطت عزائمكم الوعود الخلابة. . .».

يحدد هذا النص الإطار أو المزاج العام «للنداء الأخير» الذي يقدم لنا قضية ميؤوساً منها سواء على الصعيد الكنسي أو الوطني أو الاجتماعي؛ وفي الوقت الذي يحقق فيه لبنان، دولةً ومجتمعاً، إنجازات، تتسارع وتيرتها باستمرار، على صعيد الأمن والسلم الأهلي، وعلى صعيد إعادة بناء الدولة كما على صعيد الإعمار والنهوض الاقتصادي ومعالجة القضايا الاجتماعية وعودة المهجرين. لذا يستغرب القارىء غياب الأمل والرجاء في النداء الأخير. إن إنهاض البلد سيكون أمراً مستحيلاً إذا لم تكن قاعدته التضامن المبني على الأمل والرجاء، إذ لا يبدو أمراً منطقياً أن نعمل في سبيل أمر نعرف سلفاً أنه لن يتحقق.

يُستخدم مصطلح النشورية **Apocalypse** لوصف الأحداث الكبرى الملحمية التي تنزل بالعالم عندما يشارف على نهايته. وفي لبنان يشارف عالم على نهايته، ويولد عالم آخر. وبقدر ما نساهم في بناء هذا «العالم» الجديد في لبنان يأتي مطابقاً لرغباتنا وحاجاتنا. ومن لا يضع كتفه إلى كتف الآخرين لا يتوقع أن يجد في «العالم»، في النظام الجديد ما يلائمه. وكل نظام للاجتماع البشري يأتي حصيلة عمل البشر الذين يتكون منهم المجتمع، ويعكس القوى الفاعلة فيه. وإذا كان كل المجتمع يتعرض لمؤثرات خارجية وضغوطات، فهذا أمر طبيعي، في عالم ينفتح على بعضه انفتاحاً متزايداً كل يوم بفعل تكنولوجيا الاتصالات والمواصلات الحديثة. بيد أنّ المؤثرات الخارجية تقوى أو تضعف باطراد عكسي مع انتظام القوى الفاعلة في المجتمع. ومعنى ذلك أن تأثير القوى الخارجية لا ينفصل عن إرادة أهل المجتمع ونشاطهم.

ثم يأتي **النداء الأخير** إلى موضوع التوبة فيعتبرها مدخلاً لوحدة الكنيسة: «لنثبت ولنحم وحدة الكنيسة». فعلى عتبة العهد الجديد يبدو يوحنا المعمدان صارخاً: «توبوا وآمنوا بالبشارة الجديدة» (مرقص 2/15) «معه يتقدم شعب بكامله يسير مكتشفاً ما لتاريخه من معنى! نحن أيضاً عندما طلب إلينا خليفة بطرس، على عتبة هذا المجمع، أن نتوب: توبوا وآمنوا بالبشارة الجديدة! لم نكن أفراداً منعزلين، كان هناك شعب بكامله معنا. كان معنا آباؤنا في الإيمان، قديسونا ونسّاكنا، الناس الوضعاء والأقوياء، المرضى والأصحاء،

الأغنياء والفقراء، الأولاد وأهلوهم، ألفا سنة من التاريخ، أفراح وأتراح، عيش مشترك من السلام والحروب، نجاحات وإخفاقات، منذ أنه على أرض صور وصيدا نالت صلاة الكنعانية إعجاب يسوع فحدثت المعجزة: «يا امرأة، إيمانك عظيم. فليكن لك حسب رغبتك» (متى 17/ 28)، ألسنا نحن أيضاً ننتظر آية»؟

ربما كان الأمر يستوجب معرفة مختلف النقاشات وخلفياتها كمراحل التحضير للسينودس وما جرى خلال انعقاده من أجل إدراك الأسباب لورود النص بهذا الشكل، لكنّ النص ذاته يشير إلى أمر يدعو للدهشة وهو أن هناك دعوةً ما من البابا يخالفها المجتمعون، أو قسم منهم على الأقل، وهم يرفضون «التوبة» أو مراجعة النفس بالمعنى الذي يطلبه البابا لأن لهم تاريخاً يمتد ألفي عام (أقدم من كنيسة روما)، وللذكرى يؤتى على ذكر «إعجاب يسوع» بصلاة الكنعانية (والكنعانيون منبع التاريخ لهذه الجماعة ـ الشعب)، فوعدها بما يحقق مبتغاها: «فليكن لك حسب رغباتك». والمتحدرون من تلك الكنعانية ينتظرون، بموجب ما يمليه التواصل التاريخي أعجوبةً ما: «ألسنا نحن أيضاً ننتظر آية؟» وذلك للخروج من مأزق القضايا الخلافية المثارة مع روما (أو مع الآخرين في لبنان؟).

وتتحول الدهشة لدى القارىء إلى خوف حقيقي بسبب إثارة موضوع الخصوصية المحلية في وجه الكنيسة الجامعة. إن هذه الخصوصية التي يتم تأكيدها في مواضع أخرى من «النداء الأخير» في مواجهة الآخرين في لبنان (من جماعات دينية أخرى)، يتم التأكيد عليها هنا في مواجهة العالم المتمثل في الكنيسة الجامعة. أبسبب هذه المواجهة الكبرى محلياً وعالمياً يكون انتظار الآية ـ المعجزة التي تؤدي إلى الإنقاذ من هذه الورطة الصعبة؟!

لا اعتراض على تمايزيةٍ ثقافية خاصة إذا كانت هذه التعددية تدفع باتجاه التواصل مع الثقافة الغربية التي لا نرى فيها خطراً على المسيحية أو الإسلام في لبنان أو في الوطن العربي؛ بل على العكس نرى في تبني ثقافة الغرب طريقاً إلى الانخراط في العالم والخروج من مأزق الأمة العربية الراهن.

الخوف هو من خصوصية تؤكد على نفسها باستمرار في مواجهة الجميع محلياً وعالمياً. وإذا كان هناك مأزق ما فإن المواجهة هذه تؤدي إلى تعميق المأزق وزيادته حدّةً وربما قادت في النهاية، لا إلى انقطاع مع الآخرين ومع العالم وحسب، بل إلى استماتةٍ تدفع باتجاه تهديم الهيكل على الجميع.

لكنه على الرغم من هذه الحالة الصعبة فإن «السيد المسيح ـ الذي أرسله الرب من أجل خلاص البشر ـ يتوجه إلى كل منا. فيقول لنا نحن الرعاة كما قال بطرس: لكنني صليت لأجلك لئلا ينقص إيمانك. وأنت متى رجعت فثبت إخوتك (لوقا، 22/ 32)، إليكم أيها الرهبان والراهبات يقول: أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح فبماذا يملح (متى 5/ 13). أنتم الذين تخافون من أن يشارف المركب على الغرق، يقول لكم: أنتم خائفون يا قليلي الإيمان» (متى 8/ 26).

يبدو هنا مشهد آخر للنهاية (القيامة، الآخرة) فالمركب بمن فيه يشارف على الغرق ولم يعد ينفع إلا التسليم والإيمان وعلى الجميع التمسك بإيمانٍ غير منقوص وشد أزر بعضهم بعضاً.

إن عدداً كبيراً من اللبنانيين، بل هم الغالبية، لا يشاطرون أهل السينودس الرأي ولا الرؤية؛ فالكثير من المسيحيين الآخرين، كما من الطوائف الكاثوليكية ومن المسلمين لا يرون في واقع لبنان الراهن حالةً مأساويةً تفرض عليهم التصرف وكأن العالم أشرف على نهايته. تشكل هذه الرؤية لنهاية العالم خطراً على أصحابها، وعلى الآخرين، لأنها تفترض أن كل الإجراءات الممكن اتخاذها أصبحت دون جدوى، ولا لزوم للبحث في وسائل الخلاص فالمركب شارف على الغرق. تقطع هذه الرؤية مجال البحث والحوار والنقاش، وبدون الحوار الذي يعني الأمل كيف يمكن تحقيق وحدة أو على الأقل جوامع مشتركة، مع الآخرين من الطوائف المسيحية الأخرى أو الإسلامية؟ إن تحقيق وحدة الكنيسة كما الوحدة الوطنية أمر يستحيل توقعه في جو نفسي وروحي من هذا النوع.

لذلك، فإن «النداء الأخير» عندما يتطرق إلى موضوع وحدة «كنيستنا

الكاثوليكية» لا يستطيع تقديم الكثير سوى الإعلان: «لذلك نود أن نقيم هيكليات تنسيق بين الكنائس بشكل دائم، أو نطورها حيث هي قائمة، وذلك على جميع مستويات حياة كنائسنا تحت سلطة مجلس البطاركة والمطارنة الكاثوليك في لبنان. غير أن ما نريد ليس تنظيماً جديداً وحسب، إنما أن نطور معاً عقلية جديدة تطبع كل كنيسة من كنائسنا، وذلك ليس بغية تأكيد ما بيننا من فوارق، بل إن تأكيدها يوحد بيننا فيما نحترم ما يميز كل كنيسة من كنائسنا عن سواها».

فعلى الرغم من «أن المسيح القائم من الموت أسس كنيسته وأرادها واحدة»، ومن مناشدة القديس بولس: «أن تكونوا ملتئمين بفكر واحد ورأي واحد»، يتم التأكيد على التعددية داخل الكثلكة التي يرأسها بابا واحد، وعلى التمايزات التي تطبع كل واحدة من الكنائس الكاثوليكية؛ وإذ ذاك يصبح مفهوم إحياء «وحدة كنيستنا» بحاجة إلى شرح؟

والأمر الآخر الذي يحتاج إلى شرح هو موضوع شمول العناية الراعوية ما سوى لبنان من بلدان الشرق الأوسط وأفريقيا، «حيث يعيش إخوة لنا في الإيمان أوضاعاً تختلف عن أوضاعنا، وربما كانت في أغلب الأحيان أقسى، وأحياناً مأساوية، وهي تتعدى أيضاً إلى بلدان الانتشار حيث يعيش لبنانيون أكثر عدداً مما هم في لبنان».

ومن غير المؤكد أن الكاثوليك من سكان الأقطار «الشرق أوسطية» والإفريقية خارج لبنان يشاطرونهم هذا الرأي في أن أوضاعهم «مأساوية» أو هي «أقسى». وما يسترعي الانتباه هنا هو اختيار بلدان الشرق الأوسط وإفريقيا، خاصةً الأولى منها لهذا الوصف «المأساوي». يضاف إلى ذلك أن لبنانيي الانتشار يشملون الكثيرين من المسيحيين غير الكاثوليك وكذلك من المسلمين.

ويعبر «النداء الأخير» عن الرغبة في أن ننعش «الحوار مع سائر الكنائس المسيحية تجاوباً مع إرادة الرب..». ويعلن أنه قد تمت «خطوات كثيرة مع الكنائس الأخرى». ويجدد العزم على «مواصلة هذا الحوار في المناخ الذي أوجده المجمع الفاتيكاني الثاني..».

II

يحدد «النداء الأخير» رؤيةً للمجتمع والشعب كما يلي: «إن لبلادنا خصائصها وهي ثمرة تاريخ خاص بها: وهو بلد متعدد الطوائف، إنها صيغة العيش المشترك التي تحترم الهوية الثقافية لكل طائفة فيه.. إن كل دين يعبر عن نفسه تعبيراً ثقافياً لأنه دين متجسد. ولانتمائنا الديني سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً بعده الاجتماعي والطائفي وهو يؤثر على حياتنا العائلية والاجتماعية والروحية. ولا يمكننا أن نسلم بتفكك طوائفنا دون أن نفقد حيويتنا». فهذه «الهيكلية» المتعددة الطوائف هي التي تسمح بالعيش المشترك في بلدٍ هو كما قال البابا يوحنا بولس الثاني: أكثر من بلد، إنه رسالة ومثال للشرق والغرب».

هذه رؤية غنية بالمفاهيم التي تتشكل منها، وهي:

1) يتشكل البلد من طوائف.

2) كل طائفة كيان مغلق، ويجب أن يبقى متماسكاً.

3) لكل طائفة هوية ثقافية تنبع من الدين.

4) الانتماء الديني يحدد البعد الاجتماعي والطائفي.

5) التعدد الطائفي يسمح بالعيش المشترك.

وعندما يتحدث **النداء الأخير** عن «الهوية والمساواة أمام القانون» لا ندري هل المقصود هم الأفراد أم الطوائف، فالمجتمع ـ حسب النداء ـ يتشكل من جماعات طائفية لا من أفراد. فالشخص أو الذات هو الطائفة لا الفرد، والفرد يكتسب وجوده الاجتماعي، بل قيمته القانونية وربما الإنسانية، كعضو في طائفة.

يرفض نداء السينودس كون «طوائفنا تنحدر أحياناً لتصبح مجموعات مصالح تتزاحم، أو فئات تسعى وراء مكاسب ليس في استطاعتنا ككنائس أن ندافع عنها»، ويحذّر النداء من «تقوية انغلاق طوائفنا على ذاتها بدفاعنا عن مصالحها. بل علينا أن نفتحها على مجتمعنا اللبناني لنجعل منها أعضاء حية تتفاعل مع هذا

المجتمع». والانفتاح هنا لا يعني اندماج الطوائف في المجتمع ليتشكل المجتمع من أفرادٍ لكل منهم، على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم، قيمة إنسانية كفرد قائم بذاته. فالانفتاح المطلوب، في **النداء الأخير**، هو انفتاح الطوائف على بعضها كطوائف، فهي تبقى كيانات محددة سلفاً (أي منغلقة) لكن على تماس خارجي مع بعضها البعض.

يخطىء من يظن التعددية الثقافية التي يرفع **النداء الأخير** لواءها تعني انتماء الطوائف المسيحية (أو الكاثوليكية منها) للثقافة الغربية، لأن المفاهيم المطروحة هنا حول المجتمع، والحرية والقانون هي مفاهيم تتنافى وتتناقض مع المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الثقافة الغربية والتي تتمحور حول الفرد بفرديته وحول الإنسان بذاتيته لا حول الطوائف أو أي انتماء آخر يكون وسيطاً بين الفرد والدولة القومية. و«النداء الأخير» الذي أكد من قبل على الخصوصية المحلية (للكاثوليكية في لبنان في مواجهة الكنيسة الجامعة)، يؤكد الآن على تناقض هذه الخصوصية مع مفاهيم الغرب الثقافية عامة.

من ناحية أخرى، يعتبر **النداء الأخير** أن «الانتقال من الانتماء الطائفي إلى الولاء الوطني يقتضي له نظاماً سياسياً وطيداً يشرك كلاً من الطوائف في اتخاذ القرارات الوطنية بحيث لا تفرض أي طائفة على الأمة ما لا يناسب إلّاها، ولا يتلاءم وتقاليد الطوائف الأخرى. وهذا النظام يقوم على ديمقراطية التوافق ولا يمكنه أن يكون تحت **رحمة الأكثرية**».

إن النظام الديمقراطي في الغرب لم يتشكل دفعة واحدة بل هو حصيلة تطور طويل على مدى قرون، من الزمن، والشكل الأعلى الذي وصلت إليه الديمقراطية الغربية هو ذلك النظام الذي يكون فيه لكل شخص صوت، وكل صوت يساوي أي صوت آخر. إن أعلى أشكال الديمقراطية حيث يكون الحكم للأكثرية وحيث يكون كل شيء تحت رحمة الأكثرية. وإذا كان اللبنانيون قد ارتضوا بالديمقراطية التوافقية، توافقية الطوائف من جهة وتوافقية الترويكا من جهة أخرى، فذلك لأنهم يريدون تثبيت السلم الأهلي بعد حرب أهلية طويلة دمرت الحجر والبشر وكادت أن تقضي على ما تبقى. لقد فرضت ضرورات السلم الأهلي

أن يرتضي اللبنانيون بشكل متخلف من أشكال الديمقراطية لكن هذا الشكل ليس الأكثر تقدماً وليس المثل الأعلى. لا يقل أهمية عن ذلك أن التمسك بهذا الشكل المتخلف من الديمقراطية يعني رفض أجلى وأعلى التعبيرات السياسية عن الثقافة الغربية. فالتعددية الثقافية التي يرددها النداء الأخير بضع مرات لا تعني أنّ المسيحية الكاثوليكية المحلية تنتمي ثقافياً إلى الغرب، بل جُلُّ ما يعنيه هو أن الطوائف تستخدم هذا التعبير كي تؤكد خصوصيتها المحلية في مواجهة الطوائف الأخرى، كما سبق وأكدت خصوصيتها في مواجهة الكنيسة الجامعة التي مركزها روما والتي يرأسها قداسة البابا.

وربما كان من المفيد هنا الإشارة إلى بعض الالتباسات في «النداء الأخير». فالنص يشير إلى «الانتقال من الانتماء الطائفي إلى الولاء الوطني»، والذي يفهم من النص أن الولاء الوطني هو ولاء الطوائف لا ولاء الأفراد للوطن، ذلك أنه يشترط نظاماً سياسياً يشرك كلاً من الطوائف في «اتخاذ القرارات الوطنية».. لكن ما هي الطائفة؟ هل هي الجماعة التي تتخذ هويةً لها من الدين أم من المذهب؟ وهل الفروقات بين اللبنانيين هي فروقات في الهوية والانتماء الثقافي أم هي خلافات سياسية تستخدم الاختلافات الدينية والمذهبية؟ وهل «الحرية والمساواة أمام القانون» هي للأفراد أم للطوائف؟ وهل الوطن جماعة من الأفراد أم من الطوائف؟ ومن الذي يقرر مواقف الطوائف: هل هم الأكثرية داخل كل طائفة أم قيادات دينية مذهبية تولد نفسها بمعزل عن عامة الناس؟

تؤدي هذه الالتباسات إلى قلق وتوتر دائمين في النظام السياسي اللبناني، لأن المفاهيم المتعلقة بالفرد والطائفة والوطن تتعدد وتتماوج حسب المزاج والحاجات السياسية الآنية؛ وبالتالي يفتقد النظام مرجعية مفهومية موحدة ومحددة يحتكم إليها في الأزمات. هذا التعدد المفهومي لكل طائفة يلغي إمكانية نشوء آلية لفضّ المنازعات. والمشكلة ليست في التعددية بمعنى أن لكل طائفة مجموعة من المفاهيم التي تركن إليها، بل المشكلة هي في أن لكل طائفة تعدداً في المرجعيات المفهومية التي تستخدم كلاً منها في كل ظرف حسب الحاجة السياسية الآنية ومن أجل تحقيق مكتسبات مباشرة. والمفاهيم والشعارات التي

تستخدمها طائفة الآن يمكن أن تكون هي نفسها التي كانت هذه الطائفة ترفضها في السابق أو التي كانت طائفة أخرى تستخدمها ضدها في السابق (أو في المستقبل؟). إن ما يشكل خطراً على الكيان ليس التعددية بحد ذاتها، فهذه يمكن تفسيرها بما يرضي جميع الأطراف على سبيل التسوية؛ لكن الخطر في التعددية المفهومية لدى كل طائفة بما يؤدي إلى التباس دائم في مواقفها. وغياب المرجعية المفهومية هو من الأمور التي تجعل النظام السياسي في لبنان يتعرض لاهتزاز دائم.

في معرض الحديث عن الحياة الثقافية يعود «النداء الأخير» لذكر الهوية والتعددية، فيقول: «إن ما يكوّن هوية بلادنا، كما يكوّن هوية كل بلد هي أولاً ثقافته، وهي ثقافة بلد متعدد الجماعات، وبالتالي متعدد الثقافة. إنه بلد ينتمي إلى الشرق العربي وينفتح على بقية العالم». ثم يدعو: «فلنحافظ على هويتنا المتعددة الثقافة، بالأمانة لتاريخنا». ولا بد للمرء هنا من الحيرة في شأن الهوية؛ هل هي هوية واحدة رغم تعدد الثقافات، أم هي هويات متعددة بتعدد الثقافات التي تعتبر تجلياتٍ لأديانٍ متعددة (إذ إن كل دين يعبّر عن نفسه تعبيراً ثقافياً لأنه دين متجسد)، وهل هذه التجليات تتبع الأديان أم الطوائف بمعنى المذاهب؟

III

ثم يعالج «النداء الأخير» القضايا الاجتماعية والاقتصادية والتربوية مقتصراً على النواحي السلبية. فهو يدعو إلى الحفاظ على القطاع التعليمي الخاص في الوقت الذي تدعم فيه الدولة هذا القطاع وفي حين لا نسمع صوتاً واحداً يدعو إلى تقليص هذا القطاع أو إلغائه. ويدعو إلى أن: «نكون شديدي التيقظ والحذر للحفاظ على حرية التعليم الجامعي» في الوقت الذي يتوسع فيه هذا القطاع دون معارضة الدولة أو جمهور الناس. وفي الجانب الاقتصادي يعتبر أن شعبنا يزداد فقراً في الوقت الذي لا تخلو فيه قرية أو حي من ورشة عملٍ بما يعنيه ذلك من خلق فرص عمل كثيرة؛ وفي الوقت الذي ينمو الاقتصاد بنسب تفوق السبعة بالمائة سنوياً. ويتحدث عن النقص في المساكن في الوقت الذي تزداد فيه حركة البناء والقروض السكنية بمبادرة ودعم من الدولة.

ويتحدث عن الخدمات الصحية معلناً: «لن نتخلى عن قطاع الصحة» في الوقت الذي تتحمل فيه الدولة أعباء متزايدة للمساعدات الطبية، وفي الوقت الذي ترحب فيه الدولة بكل عون ومساعدة في هذا المجال. ويتحدث عمّا «يؤجل عودة المهجرين» في الوقت الذي تبذل فيه الدولة مئات الملايين من الدولارات لحل هذه المشكلة وتأمين العودة الكريمة للمهجرين إلى منازلهم.

ويتحدث عن شعور لدى الشعب اللبناني بأنه «لم يعد سيداً لمصيره» فكأن السيادة تتحقق دون تضامن الجميع ومشاركتهم في الحياة السياسية. ويطالب بالتحرير من «الاحتلال الإسرائيلي» و«جلاء القوات السورية» دون التمييز بينهما، علماً بأن الاحتلال الإسرائيلي هو الذي يتعدى على السيادة وينتقص منها بينما الوجود السوري في لبنان هو الدعامة الأساسية للسلم الأهلي وللسيادة ولاستقرار النظام اللبناني. ويدعو لاحترام «حقوق الإنسان» ووضع الحد «للتوقيفات التعسفية» وكأن تطبيق القانون بحق مجرمي متفجرات الكنائس ومرتكبي الاغتيالات ليس من حق وواجب الدولة. ويدعو للتجديد «تجديد الأشخاص والهيكليات في سبيل الشهادة» فكأن الوضع في لبنان على درجة من المأساوية التي تستحق الاستماتة في سبيل الخلاص. وفي الختام يأتي «النداء الأخير» على قصة تلاميذ عماوس الذين يظهر عليهم السيد المسيح فيتوسلون إليه «أن امكث معنا فالليل أقبل». لكنْ «أيها الإخوة والأخوات لا تخافوا. فالمسيح قام من الموت. لقد وجدناه، ولن نفارقه».

إن ما لم يرد في نداء السينودس يفوق أهميةً ما ورد فيه من آراء. فعلى الصعيد الروحي الديني يخلو «النداء الأخير» من دعوة مؤسسة على مبدأ الأخوة والمحبة اللتين لا يخلو منهما دين خاصة الدين المسيحي. على العكس من ذلك يبدو **النداء الأخير** وكأنه برنامج عمل سياسي ينطلق إلى الدين من السياسة بدل أن يكون الأمر عكس ذلك.

والأكثر عجباً هو خلوّ «النداء الأخير» من التفاؤل في الوقت الذي يبدأ لبنان مرحلةً جديدةً من الحياة السياسية والاقتصادية خارجاً من حرب أهلية دمّرت البشر والحجر. في هذه المرحلة الجديدة، وفي هذه المرحلة الانتقالية، يعاد بناء الدولة

بأجهزتها ويبدأ تنفيذ الكثير من المشاريع في عملية نهوض اقتصادي واسعة المدى، وأحوج ما يحتاجه البلد الآن هو التفاؤل بالمستقبل، وبدون هذا التفاؤل يبدو مستحيلاً تحقيق ما يجب تحقيقه من تغييرات سياسية واقتصادية تعتمد قبل كل شيءٍ على إرادة البشر المعنيين بها. ولكي يكون التفاؤل مجدياً يجدر التضامن من أجل تعبئة كل القوى وبذل ما يلزم من التضحيات من أجل القيام بالمهام الصعبة المطلوبة منا على صعيد المجتمع والأفراد. إن لبنان قبل العام 1975 مليء بالمشاريع التي بُدىء بها ولم تنته. وقد تعود اللبنانيون أن يتم تنفيذ المشاريع الصغرى والكبرى في مهل تتعدى الوقت الذي تتطلبه عادة في بلدان أخرى. وفي المرحلة الراهنة حيث تكثر الحاجات والمطالبات الجماهيرية من أجل تأمين الخدمات الضرورية وتأمين الحاجات المعيشية، لا بد من تحقيق نقلة نوعية في التفكير ومقاربة الأمور نحو ممارسة تتسم بالروح العملية والإقدام في مجال إتخاذ القرارات؛ وإلا كان مصير النظام السياسي الراهن شبيهاً بما سبقه؛ وهذه المرة لن يبقى الكيان في حال تعرض النظام السياسي لهزة تشبه ما حدث عام 1975.

إن التضامن المطلوب لا يفترض تشابهاً بين الأفراد وفي الآراء بل يعتبر الاختلاف في الآراء والمشارب هو الأمر الطبيعي. لا خوف من التعددية إذا كان هناك حوار جدي بين مختلف الأطراف. والحوار في كل مكان خاصة في لبنان لا يكون جدياً إلا إذا كان موضوعه المستقبل، أي البناء والنهوض والتغيير على جميع الأصعدة. والمطلوب ليس نسيان الماضي بل تحويله إلى تاريخ بمعني السيرورة التي تنطلق من أحداث الماضي لبناء المستقبل. إن النداء الأخير للسينودس يخلو من المستقبل، لذلك لا ندري أي حوار يتحدثون عنه. وما يخشى منه هو أن يكون تعبير «النداء الأخير» عنواناً على فقدان الأمل بالمستقبل والولوج في حالة سوداوية تقود إلى عمليات انتحارية كالتي نشهدها لدى أطراف الإسلام السياسي، أي الأصولية الإسلامية، المنتشرة على مدى الوطن العربي. والاعتراضات على الأصولية الإسلامية في أنها سوداوية المزاج، مأزومة الفكر، ناكرة للتاريخ، مخلدة للماضي، رافضة لثقافة الغرب، انتحارية السلوك؛ وهي الاعتراضات نفسها التي يمكن توجيهها

إلى السينودس. والأمة ليست بحاجة إلى أصولية أخرى مهما كانت تلاوينها ومواقفها الثقافية والسياسية.

إن إعادة بناء لبنان كما كان في الخمسينات والستينات يبدو أمراً مستحيلاً. فمن المشكوك فيه أن يعاد بناء البلد ونهوضه على أساس اقتصاد ريعي وتحت مظلة طبقة مركنتيلية تعيش على قاعدة الاستلاب لا على قاعدة الإنتاج. ومن الصعب أن يكرر التاريخ نفسه، لكنه إذا حدث وكرر نفسه تكون المرة الثانية ابتذالاً كاريكاتورياً للمرة الأولى. إن إعادة بناء لبنان على أسس جديدة يكون الإنتاج قاعدتها وتتوفر فيها الشروط للمنافسة في الظروف الإقليمية التي يفترض أن تستجد في المنطقة هي الأمر المحوري الذي يجب أن تتمحور حوله جهود اللبنانيين. ومن الضروري أن يكون هذا الأمر المحور الأساسي للحوار والنقاش والجدل كي يتحقق لدى اللبنانيين حد أدنى من الإجماع والتضامن.

إن بناء الدولة والنهوض الاقتصادي هما المطلبان الأساسيان لكل اللبنانيين، ونادراً ما تحقق إجماع في لبنان بقدر ما تحقق حول هذين المطلبين. لكن النداء الأخير يخلو من ذكر المطلب الأول، بناء الدولة، وهو بالتالي لا يناقشه، بينما يعالج المطلب الثاني، الحياة الاقتصادية، بسطور قليلة تجانب الموضوع ولا تتطرق إليه بجدية.

إن الدولة هي الإطار الناظم لعلاقات المجتمع وللمصالح المتناقضة وللاتجاهات السياسية (وربما الثقافية) المتنافرة فيه. وقد حدث الانهيار الكبير في العام 1975 بسبب ضعف الدولة وأجهزتها؛ ذلك الضعف الذي انعكس تردداً وحيرة وعدم قدرة على الحسم في مواجهة القوى التي كانت تسير بالبلد نحو الاحتكام للسلاح والميليشيات. إن ما يوفر للمجتمع المناعة في وجه الفتن وفي وجه قوى التنابذ والتناحر هو الدولة بمؤسساتها، خاصة إذا كانت دولة عصرية حديثة.

لم يعد مطلب اللبنانيين بناء دولة كما اتفق؛ فقد كان هذا الأمر مقبولاً كأمر واقع قبل العام 1975 حين كان لبنان يتقدم اقتصادياً لأسباب غير لبنانية (بسبب تدفق

الأموال العربية من البلدان القريبة التي حدثت فيها انقلابات عسكرية، وبسبب تدفق أموال النفط العربي، وغيرها من الأسباب)، وبالرغم من عدم وجود دولة قوية. أما الآن، فإنَّ الأعباء الاقتصادية والسياسية والمهام المطلوبة، خاصة في وجه المتغيرات الإقليمية التي تضعنا في وجه منافسة عدوة شرسة، تفرض علينا بناء دولة قوية وحديثة.

إن بناء الدولة العصرية الحديثة بمؤسسات ديمقراطية، مهما كانت نقائصها هو الذي يوفر للمواطنين مجالاً رحباً ذا شفافية للتفاعل والتبادل ولإيصال قيادات جديدة، أو على الأقل، قيادات يرضى عنها الناس - إلى سدة الحكم. هذه الدولة هي الشرط الضروري لانفتاح المجتمع على بعضه البعض. أما الطوائف الإسلامية والمسيحية، فهي ذات نظام مغلق تحكمها نخب تتولد من بعضها البعض وتستبعد الآخرين من خارجها. وترفض هذه النخب ومن يدور في فلكها، تجديد نفسها أو تجديد أنماطها الفكرية والسلوكية دون ضغط من الخارج. أما النظام السياسي لدولة متشكلة من طوائف لا من أفراد أحرار متساوين فهو أيضاً نظام مغلق تحكمه نخب سياسية وقيادات دينية تفرض نفسها وتعيد توليد نفسها دون أن يكون لجمهور الناس يد في اختيارها أو انتخابها.

لقد أغفل السينودس مسألة انفتاح المجتمع على بعضه البعض (كأفراد لا كطوائف)، كما أغفل مسألة انفتاح المجتمع على العالم والانخراط فيه وتبني الثقافية السائدة اليوم وهي الثقافة الغربية. ولا أمل لنا بالنهوض والقبض على مصيرنا كلبنانيين وكعرب دون الانخراط في العالم عن طريق العمل من ضمن قيمه الثقافية والسياسية. والتأكيد على الخصوصية المحلية وعلى الخصوصية في مواجهة العالم، بما فيه البابا وكنيسة روما، لن يزيدنا في لبنان إلا عزلة وتقوقعاً وبالتالي تراجعاً عن اللحاق بالركب العالمي.

إن تبني ثقافة الغرب لا يمكن أن يقتصر على تعلم بعض اللغات الأجنبية، حتى ولو كانت الفرنسية، كما لا يمكن أن يقتصر على اتباع موضة اللباس، حتى ولو كان الأمر في تقصير تنانير النساء، بل يقتضي هذا التبني اكتساب المفاهيم الأساسية والكبرى التي تتشكل منها روح الغرب؛ ومن هذه المفاهيم:

الفردية، وحب الاكتشاف، وحب المعرفة في سبيل المعرفة، والتنظير والتفلسف والديمقراطية والتسامح، الخ. . . وكل ذلك يفترض الاختلاف والتغاير والتعدد كما يفترض في الوقت نفسه الرغبة في الحوار الدائم من أجل الوصول إلى تسويات كبرى وإجماعات تعطي المجتمع مناعة في وجه الفتنة والتناحر.

إن اختيار التعايش، أو العيش المشترك، عنواناً للمجتمع مضحكٌ بحدّ ذاته؛ إذ يرضى بالانقسام إلى طوائف تتناحر وتتنابذ بطبيعتها، لكنه يطلب منها أن تخفي تناحرها وراء ستار من الرياء والخداع. والمطلوب ليس عيشاً مشتركاً بين الطوائف، وليس عيشاً هنيئاً للطوائف، بل التسامح والاحترام المتبادل بين أفراد المجتمع إذ يكون لكل منهم علاقة مباشرة بالدولة لا تمر عبر الطائفة أو العشيرة أو أي تشكيلة اجتماعية أخرى مشابهة. إن احترام حقوق الإنسان لا يكون حقيقياً إن لم يكن احتراماً لحقوق الإنسان كفرد وعلى حساب الطائفة.

كذلك يعني تبني ثقافة الغرب الفصل بين الكنيسة والسياسة؛ لكي لا تكون المؤسسات الدينية ـ وهي الإطار عند المسيحيين لعلاقة الفرد بربه ـ خاضعةً للمصالح الدنيوية. ولكي تصبح السياسة مرتكزة على حساب المصلحة العقلانية دون أن تخضع لتقديرات ومصالح النخب الدينية ـ الطائفية المغلقة. وفي بلد كلبنان تتعدد أديانه وطوائفه لن يستقيم الأمر وتستقر الأوضاع دون الفصل الكامل بين الدين والسياسة. وفي الغرب كان فصل الدين عن السياسة منذ عصر النهضة والإصلاح الديني مقدمة للتقدم الهائل بل شرطاً له. ولم يصل الغرب إلى هذه النتيجة إلا بعد حروب دينية ـ طائفية مدمرة، اضطر بعدها إلى إلغاء الطوائف ككيانات وسيطة بين الفرد والدولة.

إن الحرية في الغرب هي قبل كل شيء حرية الفرد في مواجهة كل التشكيلات الاجتماعية والسياسة ما عدا الدولة. لم تتحقق هذه الحرية إلا عبر الدولة ومن خلالها، وعلى حساب الطائفة وجميع قيود الأيديولوجيا الموروثة. وهي تزامنت مع نمو الفكر المرتكز على المعرفة العلمية في مواجهة الأيديولوجيا، ومع نمو المعرفة التي توسع أفق الإنسان وتجعله أكثر قدرة على السيطرة على الطبيعة وأشيائها. والحرية التي يحسبها البعض تفلتاً من القيود هي في الحقيقة

توسعٌ في الوعي (وعي الضرورة) واكتسابٌ لمزيدٍ من القدرة والقوة.

ويتحدث السينودس عن «القبض على المصير» مساوياً بين الاحتلال الإسرائيلي والوجود السوري في لبنان، دون الأخذ بالاعتبار عمق الاختلاف بين اللبنانيين حول هذا الأمر. فهناك فريق كبير من اللبنانيين يشكل غالبيتهم، ويعتبر هذا الفريق أن سوريا هي التي أنقذت لبنان من براثن الحرب الأهلية المدمّرة، وهي التي ضمن وجودها فيه انتشال وحدته، وعيشه الوطني من الانقسامات الداخلية والمداخلات الخارجية السلبية. فسوريا هي القطر الذي يجدر تمتين العلاقات معه، من أجل التوازن الوطني، والسلام الداخلي.

ويغفل السينودس الحديث عن الانخراط في العالم والمشاركة في تقرير مصير الإنسانية التي تتهددها مشاكل التلوث والتصحر ونقص الغذاء والفقر المتزايد في ظل نظام عالمي يعطي الأولوية للربح وتحقيق المصالح المباشرة والتقدم القصير المدى بما يحول دون حل المشاكل الكبرى التي تتهدد مصير البشرية. إن هذا النظام الذي يتحقق فيه تقدم كبير على صعيد المعرفة لكنه يحرم الإنسان من القدرة على استخدام هذه المعرفة لحلٍ المشاكل الكبرى المطروحة، لأنه يضيع الإنسان في آخر أولوياته، هو نفسه النظام الذي يجعل من المعرفة والتقدم نقيض الإنسان ونقيض ما تبشر به الأديان بما فيها المسيحية.

وتواجه البشرية مشاكل كبرى تزداد حدة وعمقاً مع كل يوم يمر علينا، ومن غير الممكن أن نواجه مشاكلنا المحلية بمعزل عن مواجهة المشاكل الإنسانية الكبرى. بل إنه لن يكون بإمكاننا بناء كيان لبنان ولا بناء أمة عربية موحدة وقادرة دون الانخراط في العالم ودون المشاركة في حل المشاكل الإنسانية الكبرى. وبمقدار ما ننعزل ونتقوقع في جماعات محلية ضيقة الأفق نحكم على أنفسنا بالتراجع وصولاً إلى الفناء والزوال من هذا العالم ككيان وكأمة. وتقرير المصير لا يعني التمسك بأفكار وتقاليد موروثة من الماضي بقدر ما يعني الانخراط في العالم والمشاركة في مغامرة الإنسان.

فليكن العالم مجالنا. ولنتخلَّ عن أوهام الماضي في سبيل المستقبل. وإننا

لنرجو أن يكون ذلك عنوان مجمعٍ آخر لكل لبنان المشارك في مسار حياة أمته، وفي العالـم.



المسيحية والإسلام من التصادم إلى التلاقي

لودفيغ هاغمان

1 ـ الرهان التاريخي: لمحة موجزة

1.1 ـ إن للمواجهة بين المسيحية والإسلام تاريخاً قديماً يحفل بالتصادم والتسويغ[1]. فقد أرخت الأحكام المسبقة وسوء التفاهم والمشاحنات بظلها على العلاقة بين الديانتين وذلك منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي وحتى عصرنا الحاضر. فقد أدى رفض المسيحيين الاعتراف بدعوة النبي محمد منذ ظهورها إلى وقوع الصراع. صحيح أن النبي قد تحدث ولمدة طويلة بلطفٍ عن المسيحيين إلا أنه وفي نهاية المطاف مال إلى إخضاعهم للإسلام الذي بشر به معلناً إياه سلطة وحيدة[2].

وفي فترة لاحقة وجد هذا التطور السياسي مكاناً له في المواقف اللاهوتية التي أعلنها النبي في:

- موقفه الحاسم، إذ يبدو المسيح القرآني مغايراً للإيمان المسيحي به، فهو في نظر القرآن ليس ابناً لله[3].

- قوله عن (النبي) أنه «خاتم الأنبياء» (القرآن 33/ 40)، أي أنه نهاية وقمة التاريخ

---

(1) Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien 4). Würzburg-Altenberge 1994 (Lit.).

(2) Vgl. A. Th. Khoury, Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams. Freiburg-Basel-Wien 1994, 41ff.

(3) Vgl. L. Hagemann, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranishe und biblische Deutungen (Religionswissenschaftliche Studien 26). Würzburg-Altenberge 1993, 91ff.

النبوي[1].

- توجهه للإسلام باعتباره الدين الوحيد، الدين الحق (قرآن 3/ 19)[2].

في الشرق كما في الغرب جاء رد المسيحية على صعود الإسلام المفاجىء في المناطق المسيحية ردّاً يتسم بالذعر والفزع[3]. فقد اعتبر النبي محمّداً الذي أخذ على عاتقه تجديد وإتمام دين إبراهيم غير ثابت النبوة، أراد القضاء على التعاليم اليهودية والمسيحية المزيفة. وفي الرؤى النشورية كان حديثٌ عن المسيح الدجال.

وبغياب المعلومات الصحيحة عن الإسلام قفز الجدل إلى الواجهة. ولم يكن للروايات الأسطورية المتداولة عن النبي في القرون الوسطى، أيّاً كان شكلها من هدف سوى إنكاره[4].

2.1 ـ الحروب الصليبية: عدوان وسعي للسلطة السياسية

بعد أن احتل السلاجقة القدس عام 1071 راح العائدون من الحج إلى بيت المقدس يروون رواياتٍ عن المضايقات وعن التنكيل الذي أصاب المسيحيين. لم تمض هذه الأخبار دون إحداث الأثر اللازم. وحين وجه القيصر ألكسي

---

(1) Ebd. 169ff.

(2) Ebd. 19-23.

(3) قارن عن التقليد البيزنطي A. Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VIII^{e}-XIII^{e} s.) Louvain-Paris 1969; ders., Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^{e}-XIII^{e} s.) Leiden 1972. قارن؛ وحول الجدل اللاتيني N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image. Edinburg 1966; W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge 1962; L. Hagemann, وحول الجدل المسيحي الإسلامي في القرون الوسطى وفي عصر الإصلاح, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zur «Evangelische Theologie» 32. Jg. 1 (1987) 43-62 (umfangreiche Bibliographie).

(4) Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 66ff.

الأول (1081 ـ 1118) نداءً إلى البابا أوربان الثاني (1088 ـ 1099) يلتمس المساعدة بعد تهديد القسطنطينية؛ كان لنداء البابا في السابع والعشرين من نوفمبر/ تشرين الثاني 1095 الذي وجهه في مجمع كليرمونت من أجل مساعدة المسيحيين في الشرق ولتحرير الأرض المقدسة من سلطة المسلمين، أثر الشرارة التي أثارت حركة شعبية وحدت على مدى قرنين من الزمن شعوب الغرب مزيلةً الحواجز القومية عبر التمسك بأهداف تسعى لمقاومة الإسلام[1]: «هذه إرادة الله» وهذا ما كان منطوق الكلام السائد، الذي جعل من البابا نفسه على رأس الحملة الصليبية. إلا أنه لم يكن للمحاولات العسكرية في زرع موطىء قدم لها في الأراضي المقدسة من نجاح إلا مؤقتاً. ففي نهاية الأمر فشلت الحملات جميعها. ثم إن الاندفاع الديني الذي كان أساس هذه الحملات قد اختفى وراء الرغبة في الحرب والتعطش إلى سفك الدماء، والطمع في الغنائم والسلطة مما أثر في العلاقة بين المسيحيين والمسلمين إلى الحد الأقصى. أما نتيجة ذلك فقد تمثلت في تضامن إسلامي ضد المسيحيين.

3.1 ـ الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن: تحول في الاتجاه العام

يعتبر رئيس كهنة دير كلوني، بطرس المعروف بالمبجَّل (1094 ـ 1156) أول من مهد الطريق للمجادلة العقلية مع الإسلام، وقد اكتسب بذلك شهرةً عريضة[2]. فأثناء زياراته التفتيشية والرعوية للأديرة الخاضعة لرهبنته في إسبانيا عام 1142

---

(1) Vgl. عن الحروب الصليبية. Z.B. K.M. Setton u.a., A History of the Crusades. Philadelphia 1955ff.; St. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde. München 1957-1960; H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart 1965; A.S. Atiya, The Crusade, Histroriography and Bibliography. Bloomington/Ind. 1962; R. Payne, Die Kreuzzüge. Zürich 1986, Lizenzausgabe 1990; P. Heine, Art. «Kreuzzüge», in: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, Islam-Lexikon, Bd. 2. Freiburg-Basel-Wien 1991, 471-473 (Lit.).

(2) Zu ihm vgl. D.-J. Leclerq, Piérre le Vénérable. Saint-Wandville 1946; J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton Oriental Studies, vol. 23). Princeton N.J. 1964; R. Glei, Petrus Venerabilis - Schriften zum Islam (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, vol. 1). Altenberge 1985.

خطرت له فكرة القيام بمجادلة الإسلام مجادلة عقلية[1]. فالمعلومات الناقصة وغير الواضحة التي كوَّنها معاصروه لأنفسهم جعلته يصل إلى القناعة بضرورة سد هذا العجز عبر برنامج ملح وصفه كما يلي:

1 ـ ردم حدة العجز الحاصل في المعلومات

2 ـ استنكار العمليات العسكرية

3 ـ إعطاء الأفضلية لتبرير الإيمان والمعتقد المسيحيين

4 ـ أخيراً، الإقدام على وضع ترجمة لاتينية للقرآن الكريم

وقد استطاع أن يكسب إلى جانبه الإنكليزي روبرت فون كيتون الذي انضم لهذا المشروع والذي اشتغل إبان إقامته في طليطلة (أواسط إسبانيا) بترجمة مؤلفات ذات طابع فلكي وهندسي عن أصول عربية. وفي حزيران من العام 1143 انتهى من وضع ترجمته للقرآن[2]. وبذلك وضع حجر الأساس الأول لمناقشةٍ جادةٍ مع الإسلام.

4.1 ـ بداية أعمال التبشير: الاتجاه الجدالي

مع بداية أعمال التبشير في أوساط المسلمين في أوروبا وفي الشرق عند بداية القرن الثالث عشر ومن خلال إرساليات الرهبان الفرنسيسكان والآباء الدومينيكان بدأت مرحلةٌ جديدة من الجدل الإسلامي المسيحي[3]. وبما أن الفترة الأولى من اللقاء بين الديانتين قد تميزت بجهل الواحدة منهما للأخرى وبالعداء الشديد

(1) Vgl. R. Glei, Petrus Venerablilis - Schriften zum Islam: Contra sectam Saracenorum, prol. nr. 17, 1.9-12 a.a.O. 54: «Indignatus sum causam tantae perditiones Latinos ignorare et ipsa ignorantia nullum ad resistendum posse animari. Nam non erat qui responderet, qui non erat qui agnosceret.»

(2) Vgl. L. Hagemann, Die erste lateinische Koranübersetzung - Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 17). Berlin-New York 1985, 45-58 (Lit.).

(3) Vgl. ders., Chirstentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 74ff.

ضد النبي والقرآن، فإنّ ما ساد بعد ذلك كان اتجاهاً اتخذ منحى تبريرياً. فحتى لو استطاع الجدل الحفاظ على استمراريته وتقوية مواقعه ـ وذلك تبعاً للعلاقات السياسية التي تقوى حيناً وتضعف حيناً آخراً ـ؛ فإن ثمة تغيّراً في اللهجة في الموقف من الإسلام يمكن ملاحظتها. تتلخص اللهجة الجديدة بالمقاصد النامية التي جعلت المسيحيين يأخذون على عاتقهم عرض العقيدة الإسلامية وإضفاء حجج تتعلق بأصالة الرسالة التوراتية. إلا أن الحروب الصليبية من أجل تحرير الأرض المقدسة لم تؤد إلى تحقيق النتائج المأمولة من ورائها. كما أن الحملات التبشيرية لاقت حظّاً ضئيلاً من النجاح. ولذا فإنّ علينا أن نرى وأن نعترف بالإرادة التي تتميز بها الحقبة الحالية من الجدال المسيحي ـ الإسلامي: الاقتناع بضرورة أخذ الإسلام مأخذ الجِدّ، وتنظيم نقاش لاهوتي معه، وجهود الرهبانيات في خلق الشروط المناسبة لذلك.

5.1 ـ ردود الفعل على سقوط القسطنطينية عام 1453

أصيبت أوروبا بالذهول حين سقطت القسطنطينية عام 1453 بيد المسلمين بقيادة السلطان محمد الثاني[1]: «دماء غزيرة، ثمة مستنقعات من الدم تسيل في أرجاء المدينة. لقد سقط نبلاء المدينة التي أسسها قسطنطين صرعى على يد الكفار...» هذا ما كتبه ايناسيلفيو بيكولوميني ـ الذي صار فيما بعد البابا بيوس الثاني ـ بتأثير الحَدَث الهائل، إلى الكاردينال نيقولاوس فون كيس (1401 ـ 1464)[2]. وقد كتب هذا الكاردينال في العام نفسه مؤلفه الديني اللاهوتي الأكثر شهرة (De Pace Fidei) وهو بمثابة حديث رؤيوي بين مختلف الأديان وأصحاب التيارات العالمية حول السلام في الإيمان[3]. وبعد عدة

(1) Vgl. F. Babinger, Mehmed der Eroberer. München 1953; G.E. v. Grunebaum, Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel (Fischer Weltgeschichte 15). Frankfurt 1971.

(2) R. Wolkan (Hg.), Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. III. Abt., Bd. 1 (Österreichische Geschichtsquellen, Zweite Abt., Bd. 68). Wien 1918, 207.

(3) Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VII: De pace fidei, edd. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburgi 1959 (= h VII).

أعوام وبعد ازدياد اهتمامه بالإسلام القائم على أساس المصادر المتوفرة آنذاك ـ حاول نيقولاوس فون كيس التحاور مع المسلمين ومن منطلق ثقافي. وقد تجلى ذلك عبر جهوده لإرساء تفاهم لاهوتي بين المسلمين والمسيحيين: أطلق نيقولاوس فون كيس على كتابه المنجز عام 1460/ 61 عنوان: «امتحان القرآن»[1]، مفصحاً بذلك عن رغبته تعريض القرآن ـ انطلاقاً من مضمونه التوراتي ـ للامتحان والغربلة[2]. إلا أن المبادرات لم تكن جميعها مسالمة كما كانت مبادرة فون كيس! فثمة ردود فعل أخرى مختلفة: إذ دعا البابا نيقولاوس الخامس (1447 ـ 1455) في منشور يتسم بالغرابة الشديدة ـ وصف فيه السلطان محمد الثاني باعتباره النذير بظهور المسيح الدجال مقارناً بينه وبين التنين الأحمر مستعيراً هذه الصورة من التراث النشوري[3] ـ دعا إلى حروب صليبية ضد العثمانيين[4]، كذلك باءت بالفشل محاولات كل من كاليكست الثالث (1455 ـ 1458) وبيوس الثاني (1458 ـ 1464)[5] الذي توجه إلى محمد الثاني بكتاب تشتم منه رائحة اليأس، يدعوه فيه إلى الدين المسيحي. وقد جاء ذلك بعد ضم موريا المركز البيزنطي آنذاك الذي احتضن الحياة العقلية في لاقونية اليونانية، وبعد احتلال العثمانيين للمراكز التجارية التابعة لجنوة مثل سينوب وطربزون الواقعة على الطرف الجنوبي الشرقي من شواطىء البحر الأسود[6].

---

(1) Vgl. L. Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 21). Frankfurt 1976, 15-68.

(2) Vgl. ders., Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam. Altenberge 1983.

(3) Vgl. Apc 12, 3.

(4) Vgl. A. Franzen/R. Bäumer, Päpstegeschichte. Freiburg-Basel-Wien 1982, 270.

(5) Vgl. K.A. Fink, Päpste der Frührenaissance, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2. Freiburg-Basel-Wien 1968, 638ff.

صحيح أن بلغراد قد استعيدت عام 1456 على يد قوات البطل القومي الهنغاري يوحنا هنيادي إلاّ أنّ توسعاً آخراً لم يحدث حتى بعد وفاته.

(6) Vgl. Aeneas silvius Piccolomini, Epistula Ad Mahomatem II (Epistle To Mohammed II). Edited with Translation, and Notes by A.R. Baca (American University Studies, Series II, vol. 127). New York-Bern-Frankfurt/M.- Paris 1990.

6.1 ـ زمن الإصلاح: عودة إلى الجدل

فيما كان المسيحيون في أوروبا إبان فترة الإصلاح الديني يتخاصمون ويتقاتلون فيما بينهم، استغل السلطان العثماني الظرف المؤاتي ليوجه ضربة لأوروبا. هكذا سقطت بلغراد عام 1521، وردوس عام 1523. وفي الرابع والعشرين من تموز 1526 هزم ملك هنغاريا لودفيغ الثاني. وفي العام 1529 كانت فيينا تحت الحصار العثماني[1].

لم يكن مقدَّراً أن يبقى هذا التوغل العثماني في قلب أوروبا دون ترابطه مع نتائج تكدّر العلاقة بين المسيحيين والمسلمين. فعلى خلفية التهديد السياسي والعسكري من قبل العثمانيين وجد مارتن لوثر (1483 ـ 1546) نفسه مضطراً لأخذ موقف من الإسلام وبشكل عنيف... «لأن الأتراك يخيمون على مقربة منا...». هكذا برّر كتابه عن «الحرب ضد الأتراك» الذي وضعه عام 1529 مهدياً إياه إلى الأمير فيليب فون هسن[2] معبّراً بذلك أيضاً عن القلق الذي يلف أوروبا بأكملها، القلق مما يُعرف بالخطر التركي[3].

يعتبر مؤلف لوثر المشار إليه عن «الحرب ضد الأتراك» كما يعتبر كتابه الآخر الذي أصدره عام 1529 «موعظة الجيش ضد الأتراك»[4] يعتبران مؤلفين أملتهما مواقف خاصة. كما يُعتبران من المؤلفات التي وضعت لظرف معين حتى لو تعرضا في بعض المناحي لقضايا أساسية.

وينطبق ذلك أيضاً على الكتاب الذي وضع عام 1541 وهو العام الذي يصادف فيه ضم المجر لسلطة الدولة العثمانية. وكان بعنوان «نصائح من أجل الصلاة ضد

(1) Vgl. G.E. v. Grunebaum, Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel a.a.O. 78ff.

(2) Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe. Weimar 1883ff. (=WA); hier: WA 30/2, 107, 9.

(3) Vgl. L. Hagemann, Martin Luther und Der Islam. Altenberge 1983 (Lit.); ders., Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther, in: Trierer Theologische Zeitschrift 103. Jg., Heft 2 (1994) 131-151.

(4) WA 30/2, 160-197.

الأتراك»[1]. ويمكننا حصر مواقف لوثر في جدله مع الإسلام بالنقاط التالية:

1 ـ رفضه لسياسة الحروب الصليبية التي فرضتها روما

2 ـ تفسيره للإسلام من داخل الجدل المعادي للإسلام واعتباره له قوة تعود إلى أمارات ترتبط بنهاية الزمان.

3 ـ وأخيراً، إقامة توازٍ بين البابوية والإسلام وما ترتب عن ذلك من تسميته لخطرين داخلي وخارجي تتعرض لهما المسيحية. وبذلك يسقط لوثر على الإسلام صورة الكاثوليكية المشوّهة والمحرّفة معتبراً إياه ديانة ذات لون بابوي تغطي شكلاً من أشكال العدالة. وهكذا استبعد لوثر اعتبار الإسلام معتقداً يمتاز بالأصالة والخصوصية. فقط مع عصر الأنوار بدأ التحول يفرض نفسه.

7.1 ـ عصر الأنوار: المسؤولية تجاه العقل

مع الأنوار ـ المفهوم الذي شاع في أوروبا منذ أواسط القرن الثامن عشر لتوصيف الحاضر باعتباره عصر التقدم والعقل ـ بدأت أيضاً مرحلة جديدة في تاريخ العلاقات بين المسيحية والإسلام. فالنقد الذي وجهه العقل المستقل للمجتمع بما فيه من تقاليد متوارثة ومن تصورات قيمية لم يكن ليتوقف أمام المسيحية. إزاء التحلل من الارتباط بالعقيدة وبالتقليد كان على المسيحية أيضاً أن تبرر نفسها تجاه العقل باعتباره المبدأ الأعلى. أتاح تعدد المذاهب المسيحية الفرصة للتساؤل عن دين متعال يعتبره العقل الإنساني مبدأ الوحدة. وكانت فكرة التسامح هي الأكثر انتشاراً. حتى لو استطعنا إرجاع جذور هذه الفكرة إلى نيكولاوس فون كيس[2]، فإنها قد عرفت في هذا العصر انتشاراً واسعاً.

---

(1) WA 51, 577-625.

(2) قارن المرجع المشار إليه أعلاه «De pace fidei», in: Nicolai de Cusa Opera omnia, vol. VII, edd. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburgi 1959. - Vgl. dazu B. Decker, Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova IV). Firenze 1962, 197-213.

في هذا الجو الذهني أمكن التحدث عن رؤية جديدة يعتبر الإسلام بموجبها ديناً لا علاقة له بالمسيحية.

عام 1705 أصدر هادريان ريلاند (1676 ـ 1718) كتابه «الديانة المحمدية» الذي يعتبر أول عرض موضوعيٍّ للإسلام من وجهة نظر مسيحية؛ ولذلك يستحق هذا الكتاب حتى اليوم أن نتوقف عنده علماً أن نشره لم يقبل في حينه بشكل إيجابي؛ فبسبب ما اعتبر نزعة قريبة من الإسلام قامت الكنيسة الكاثوليكية بإلقاء الحرم عليه ومنعه[1].

وفي هذا العصر قدّم غوتهولد أفرايم لسنغ (1729 ـ 1781) عمله الأدبي «ناتان الحكيم»[2]، الذي وضعه بصيغة رمزية جواباً عن السؤال التالي: أيٌّ من الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام تُعتبر الدين الحق؟ باعتبارها نعمةً من الله الآب تعتبر كل من الحلقات الثلاث حلقة أصيلة باعتبار أنّ النعمة لا تُلتمس نظرياً، بل إنها يجب أن تهدي، أو أن تعطي عملياً: وعلى مالكها أن يكون مقبولاً من الله ومن الناس، أي أن يكون أهلاً لها عملياً. هكذا تعكس كلٌّ من الديانات الثلاث وحي الله.

8.1 ـ بداية الأبحاث الإسلامية التاريخية ـ النقدية: عدم تقبل اللاهوت لذلك

مع بداية عصر التبشير الحديث في القرن التاسع عشر بدأت مرحلة جديدة من اللقاء الرعوي ـ العملي مع الإسلام. إلا أن الاختراق الصحيح باتجاه البحث الحديث في الإسلاميات لم يتحقق إلا مع بداية عصرنا هذا. هنا يعتبر كل من أغنتس غولدزيهر (1857 ـ 1920) وكريستيان سنوك هورغرونييه (1857 ـ 1936) وكارل هينرش بيكر (1876 ـ 1933) رواد البحث في الإسلاميات بالمعنى العلمي للكلمة كما نفهم البحث في أيامنا هذه[3]. إلى جانب ذلك فتح

---

(1) Index librorum prohibitorum. Romae 1758, 202.

(2) Erstausgabe. Berlin 1779.

(3) Vgl. J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident (Recherches Méditerranéennes III). Paris-La Haye 1962.

تيودور نولدكه (1836 ـ 1930) في أبحاثه حول القرآن الكريم آفاقاً جديدة.

ورغم تزايد الاهتمام العلمي بالإسلام الذي طال نشأته وتطوره وانتشاره منذ زمن مبكر لم يكن لهذا الموقف الجديد أول الأمر من تأثير يذكر على اللاهوت المسيحي أو على الكنيسة الكاثوليكية. فهذا أمر لم يتحقق إلا في الآونة الأخيرة. هكذا تميز البحث التاريخي النقدي في الإسلام فلم تسهم تلك النتائج بتوسيع معارفنا وبشكل موضوعي حول نشأة الإسلام أو إيضاح جوهره الداخلي وحسب، بل إن هذه الأبحاث وجدت لها أيضاً طريقاً إلى جمهورنا الواسع.

2 ـ من المواجهة إلى اللقاء؟ الاعتراف من وجهة النظر الكاثوليكية

على خلفية الرهان التاريخي الذي خط بخشونة والذي أرخى بظلّه على المسلمين والمسيحيين في آن واحد، فإنه يبدو مفهوماً جداً أن يتم السعي للتحدث عن تقارب بطيء بين الديانتين العالميتين. فالجراح كبيرة وقد اخترقت أوصال الماضي، وهي لم تشف حتى الآن. ومع ذلك فإن الجهود لم تنقطع هنا أو هناك وما يزال القلق يزداد. ولذلك لا بد من السؤال: هل يدركنا الماضي مجدداً؟ فالمسلمون لم ينسوا بعد العام 1683 حين طُردوا من مناطق قلب أوروبا، كما لم ينسوا الأزمنة الصعبة، أزمنة الاستعمار الأوروبي، حيث وقعت الأقاليم الإسلامية تحت سيطرة الدول والقوى الأوروبية. وهي هيمنةٌ لم يستطيعوا التحرر من جزء كبير منها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. كذلك ارتاب المسيحيون من تعاظم قوة الإسلام دينياً وسياسياً كما تجلى ذلك في الثورة الناجحة في إيران عام 1979. ذلك أن مثل هذه الأحداث قد تشكل قدوة لبلدان أخرى من العالم الإسلامي وقد تعيد النزعة التوسعية للإسلام. لذلك لن نعجب إذا كان على الاستعداد للحوار بين المسيحيين والمسلمين أن يجتاز الآن اختباراً قاسياً. إلى جانب ذلك وقبل ثلاثين سنة كان المجمع الفاتيكاني الثاني قد وضع منحى مختلفاً بشكل كلي.

1.2 ـ قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني وما أعقبها من نتائج

أحدث المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقد اجتماعاته ما بين 1962 و 1965

توجهاً جديداً لدى الكنيسة الكاثوليكية في العلاقات مع الإسلام. وكان للقرارات التي أصدرها هذا المجمع الأثر الحاسم خاصة في «إيضاحه لموقف الكنيسة من الديانات غير المسيحية»، حيث جاء ما يلي: «تنظر الكنيسة باحترام شديد إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد، الحي القيوم الرحوم الكلي القدرة، خالق السماء والأرض والذي تكلم إلى خلقه. وهم يسعون جهدهم في الالتزام بنصائحه ووصاياه والخضوع لها بكل جوارحهم تماماً كما خضع لها إبراهيم. وقد استندت العقيدة الإسلامية إلى عقيدة إبراهيم. أما المسيح فهم لا يعترفون به كإله، لكنهم يوقرونه كنبي. كما يوقرون والدته العذراء مريم التي يتوجهون إليها أيضاً في عبادتهم. عدا ذلك فهم ينتظرون يوم القيامة حين يقوم الناس جميعاً لربّ العالمين فيحاسبهم ويجزيهم. ولذلك يقدر المسلمون التقاليد والسلوك البشري كما هم يتقربون إليه تعالى من خلال الصلاة والزكاة والصيام بنوع خاص.

إلا أنه وبعد حدوث خلافات وعداوات على مر العصور الماضية بين المسيحيين والمسلمين فإن المجمع المقدس يهيب بالجميع ترك الماضي جانباً. ويحثهم على بذل الجهود لمزيد من التفاهم والعمل المشترك من أجل حماية التقدم والعدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية. وأخيراً العمل من أجل السلام والحرية لكل بني البشر»[1].

قد يصور هذا البيان ـ الإيضاح وللوهلة الأولى ما يعتبر حدّاً أدنى. لكن للتركيز في المقررات على ما يعتبر من الأمور المشتركة بين المسيحيين والمسلمين دلالة قصوى: يشار أولاً إلى الإيمان بإله واحد، وثانياً إلى الانتظار المشترك ليوم القيامة والجزاء. كذلك تجدر الإشارة إلى إبراهيم مما يمكن اعتباره ثالثاً بمثابة رابط بين الديانتين، ورابعاً، أخيراً يشار إلى الإشادة

(1) Vgl. die «Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas»: AAS 58(1966) 740-744, approbierte deutsche Übersetzung in: LThK, Das Vatikanische Konzil, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1966, 489-495 (dort auch der lat. Text: 488ff.-; speziell zum Islam Nr. 3; vgl. dazu den «Exkurs zum Konzilstext über die Muslime» von G.C. Anawati, in: Ebd. 485-487.

بالعذراء مريم[1]. أما ما جرى التعتيم عليه فهو الإشارة إلى بعث محمد نبيّاً، والتي تعتبر إلى جانب الشهادة في الإسلام بإله واحد ثاني عناصر الإيمان فيه: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

أما الفارق الثاني بين الديانتين، وإن كان ذلك لم يبرز بوضوح إلا بعبارات جانبية فهو: أن الإسلام لا يعتبر المسيح ابناً لله بل هم يقدرونه كنبي. أما الإشارة إلى نفي القرآن لموت المسيح على خشبة الصليب فلم يرد له ذكر[2]. في حين تعتبر الإشارة الواردة في بيان المجمع الرسولي إلى الصلاة والزكاة والصيام على اختصارها استعادة لما يشكل أساسيات النظرة الإسلامية للعدالة الإلٰهية كما تمت صياغة ذلك في القرآن الكريم (2:177): ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة...﴾[3]. أما الجانب البنائي في هذا البيان والمتعلق بالإسلام فهو ما جاء في المقطع الأخير حيث الدعوة ـ النداء للتخلي عن المشاحنات والحروب المتبادلة التي كبلت الماضي والدعوة للعمل معاً من أجل تفاهم متبادل والعمل أيضاً من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والعمل للسلام والحرية لجميع بني البشر الذين يتمتعون بالإرادة الطيبة نفسها.

كذلك أثبت المجمع الفاتيكاني الثاني في دستوره العقيدي حول الكنيسة ما يلي: «تحيط إرادة الله المقدسة جميع الذين يعبدون الإله الخالق. ومنهم بشكل خاص المسلمين الذين يعترفون بعقيدة إبراهيم والذين يعبدون مثلنا الله الواحد الرحيم الذي يحاسب البشر يوم القيامة»[4]. وبذلك يكون المجمع قد

(1) Vgl. L. Hagemann/E. Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (Religionswissenschaftliche Studien 19). Würzburg-Altenberge 1992.

(2) Vgl. Koran 4, 157f.

(3) نص مأخوذ من الترجمة إلى الألمانية، A. Th. Khoury. Gütersloh 1987.

(4) Dogmatische Konstitution «Lumenn gentium», Art. 16, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1966, 205.

تجادل إيجابياً ولأول مرة مع الإسلام. وبذلك تكون أيضاً الخطوة الأولى قد رسمت من أجل قيام حوار معه. لم يقدر لهذه المبادرة أن تظل دون نتائج فيما بعد. فثمة حوارات ولقاءات متعددة جرت فيما بعد وعلى أعلى المستويات. ففي العام 1964 أنشأ البابا بولس السادس سكرتارية خاصة تعنى بشؤون غير المسيحيين، واضعاً لها هدفاً يقوم على تعزيز الحوار بين المسيحيين وغير المسيحيين. وقد ساهمت هذه السكرتارية في تنظيم سلسلة من اللقاءات والمؤتمرات في أفريقيا وآسيا، من ذلك اللقاء الحواري الذي عقد في طرابلس الغرب (ليبيا) عام 1976. ومؤخراً كرر البابا يوحنا بولس الثاني في رحلاته المتعددة على العلاقة بين المسيحيين والمسلمين معرباً باستمرار عن استعداده اللامحدود للحوار[1]. وقد رأى البابا يوحنا بولس الثاني أساساً للحوار وإمكانية العمل المشترك بين الديانتين في الأمر المشترك بينهما. إذ ما يجمع المسيحيين والمسلمين هو إيمانهم بإله واحد «أصل كل قيم وكل قوانين الإنسانية»[2].

وفي الوسط البروتستانتي تغيرت النظرة إلى الإسلام بشكل لافت أيضاً. فعلى صعيد مجلس الكنائس العالمي قدمت عام 1967 ورقة تضمنت الخطوط الأساسية لإرساء حوار مع أصحاب الديانات أو القناعات الأخرى. وبعد عشرة أعوام تم وضع صيغة توصي باستكمال الحوار المسيحي ـ الإسلامي حتى تحقق أخيراً عام 1982 اللقاء الرسمي الأول في كولومبو/سيريلنكا بين مجلس الكنائس العالمي (جنيف) والمؤتمر الإسلامي العالمي (كراتشي).

بذلك أرست المذاهب المسيحية الكبرى في علاقتها مع الإسلام رسمياً، توجهاً جديداً. إلا أن ما نشهده من استعداد لتبادل الحوار ما يزال يصطدم بانتقاد صادر من داخل الأوساط الداعية إليه. ويصدر هذا الانتقاد عن الأوساط الأصولية وهو آخذ بالازدياد تدريجياً، بحيث بدأ يُحدث تحولاً معاكساً على

(1) Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 109ff.

(2) كلمة البابا إلى المسلمين، وإلى مسلمي كادونا على الخصوص في 26/ 2/ 1982.

الأرض. وهكذا بعد صحوة الحوار بتنا نشهد الآن مرحلةً من الصحوة والدعوة إلى العودة إلى الذات[1]. ما نأمله مع ذلك هو أن تصبح هذه المرحلة التاريخية أيضاً جزءًا من الماضي وأن يكون المسيحيون وكذلك المسلمون أكثر وعياً لما جاء في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿إلٰهنا وإلٰهكم واحد﴾ (القرآن: 29، 46).



(1) Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 121-124.

الفكر الإسلامي والحريات الدينية

رضوان السيد

I

يذكر المقريزي في كتابه السلوك[1] أنَّ وزيراً مغربياً مرَّ بمصر عام 700هـ/1301م في طريقه إلى الحجّ؛ فأزعجه ما وجد عليه أهل الذمة بها من حريةٍ واختلاطٍ بالمسلمين بحيث تعذَّر عليه أن يميّز أحد الموظفين الكبار من النصارى وظنَّه مسلماً. وعندما قابل السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693 ـ 741هـ) احتجَّ على ذلك، منكراً أن تظهر على أهل الذمة النعمةُ «وكونهم يلبسون أفخر الثياب، ويركبون الخيل والبغال، ويُستخدمون في أجلّ المناصب، ويحكّمون على رقاب المسلمين. . .». فأثارت شكواه تلك ومقارناته بين مصر والمغرب في ذلك حمية السلطان الدينية فأصدر مرسومه الشهير الذي جدّد ما عُرف باسم «الشروط العُمَرية»[2]. ولا يمكن تعزيةُ النفس هنا بأنّ تلك الحوادث

---

(1) المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق3، ص 909 ـ 913. وقارن بنصّ المرسوم في صبح الأعشى، ج13، ص 378. وقد جدّد المرسومُ عام 755هـ في عهد السلطان الصالح؛ قارن بقاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، الطبعة الثانية 1979، ص 75 ـ 76.

(2) ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق 1949، م1، ص 147 وما بعدها، وابن قيمّ الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، دمشق 1961، م2/ ص 657 وما بعدها. وقارن بنقدٍ لروايات «عهد عمر» يتوصل إلى القول بأنه من المنحولات المتأخرة في أ.س. ترتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي، دار الفكر العربي بمصر 1949، ص9 وما بعدها.

كانت قاصرةً على الجيزة، وأنها استمرت مدةً قصيرةً فقط[1]. فقد كانت تلك الأحداث تتكرر لدواعٍ متباينة: مراتٍ بسبب هياج العامّة لما تعتبره استفزازاً، ومرةً بسبب طمع هذا الأمير أو ذاك بأموالٍ من أموال أثرياء المسيحيين أو اليهود. وكانت السلطات تتدخل في العادة لإيقاف الاضطراب بعد أن تكون بعض الكنائس قد أُحْرِقت، وبعض المساكن قد دُمّرت، وبعض الأرواح من الطرفين قد أُزهقت. لكنْ يمكن تمييز ثلاث فترات لقي أثناءها «أهل الذمة» عنتاً شديداً: خلافة المتوكّل العباسي (232 ـ 247هـ) ببغداد[2]، وخلافة الحاكم بأمر الله (386 ـ 411هـ) بمصر[3]، وسلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثانية؛ التي ذكرنا النصّ حولها من قبل. ويمكننا أن نقرّر أنّ علاقات المسيحيين بالمسلمين ساءت في فترة الحروب الصليبية ثم لم تتحسّن كثيراً بعد ذلك.

جرت الدولةُ الإسلامية على التمييز بين الناس؛ مواطنين وغير مواطنين، على أساس العقيدة التي يعتقدونها أو الدين الذي يعتنقونه. ولا يخشى الباحثون المسلمون المحدثون الاعتراف بذلك؛ بل يعتزُّون بتسميتها «دولة الفكرة» أو «دولة العقيدة»[4]. وقد قامت «دولة الفكرة» هذه بتقسيم العالم إلى قسمين كبيرين: **دار الإسلام** ـ وهي التي يسيطر فيها وعليها المسلمون، وتضمّ بالإضافة إليهم الذميين، أي اليهود والنصارى في الأصل ممن يعيشون مع

(1) قاسم عبده قاسم: أهل الذمة، مرجع سابق، ص 75 ـ 76.

(2) جان موريس فييه: أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس، ترجمة حسني زينه، بيروت 1990، ص 138 وما بعدها.

(3) المقريزي: الخطط، م2/ ص 285، 288، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، م4/ ص 177
J. Mann: The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs, Oxford 1980, I, 33-36.

(4) يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص 5 وما بعدها، ومحمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق بالقاهرة 1982، ص 16 ـ 29، ومحمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان. . . ضروراتٌ لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1985، ص 13 وما بعدها.

المسلمين على أساس عقدٍ وعهدٍ مؤبّدٍ يعود إلى حقبة الفتح الإسلامي الأول في القرن السابع الميلادي[1]. كما تضمّ دار الإسلام أيضاً المستأمنين والمعاهدين الذين يملكون حقّ الإقامة المؤقتة بدار الإسلام لأغراضٍ تجاريةٍ أو اجتماعية أو سياسية. والقسم الثاني: دار الكفر أو الحرب؛ وهي تشكل بقية العالم غير الواقع تحت سيطرة المسلمين وإن يكن فيه أناسٌ من أهل الكتاب. وعلى الرغم من أنّ أكثرية الفقهاء لا ترى أنّ علّة الجهاد أو القتال الكفر بل العدوان[2]؛ فإنّ هذا التقسيم - الذي يبدو أنّ الفقهاء أسهموا على الأقلّ في تقنينه - استمرّ واستتبّ مع تعديلاتٍ طفيفةٍ عبر العصور.

وتأسيساً على التمييز الرئيسي بين الإيمان والكفر انبنت التمييزاتُ الأخرى داخل دار الإسلام وخارجها. فالإسلام يعتبر نفسه دين الله الحقّ: ﴿إنَّ الدين عند الله الإسلام﴾، ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾[3] فبه ومعه وصل التاريخ إلى ذروته عبر تلك السلسلة الطويلة من الأنبياء والمرسلين. وقد اعترف القرآن لليهود والمسيحيين بصحة أصول دينهم لانتمائهم إلى التقليد نفسه الذي ينتمي إليه القرآنُ والإسلام. لكنْ كما أنّ المسيحية نسخت اليهودية عن طريق استيعابها - وإن رفض اليهود - فإنّ الإسلام جاء مصدِّقاً لما بين يديه (أي لما قبله) ومهيمناً عليه[4]، أي أنه ينبغي أن يحلّ محلّ المسيحية ومن باب أولى اليهودية. وهكذا ضمَّ الإسلام

---

(1) قارن بـ M. Khadduri: Law of War and Peace in Islam, London 1941, p. 40 ff; ووهبة الزُحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق 1964، ص 18 وما بعدها، وعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد 1963، ص 18 - 21، وعبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم؛ بمجلة **الاجتهاد**، م12، ص ص 89 - 108.

(2) قارن برضوان السيد: التدوين والفقه والدولة، بمجلة **الاجتهاد**، م2، 1989، ص ص 91 - 113.

(3) سورة آل عمران/ 11، 85.

(4) سورة المائدة/ 48: «وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدِّقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه». وفي أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مرجع سابق، م1، ص 9: «المرادُ من إرسال الرسل وإنزال الكتب إعدام الكفر والشرك من الأرض، وأن يكون الدين كله لله...».

ـ في نظر نفسه ـ التاريخ كلّه تحت جناحه؛ ثم هو يطمح للانفراد بتحديد مصائر العالم عن طريق «ختم النبوة»[1]. وبذلك اتّسم الإسلام ـ خطاب الله الموحى ـ بالإطلاقية والنهائية. فصحيحٌ أنّ اليهودية والمسيحية تملكان شرعية، لكنها شرعية الماضي المنقضي الذي نسخته الرسالةُ المحمدية، التي ستظهر في الأرض: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلّه﴾[2].

في نطاق هذه الرؤية يأتي «أهلُ الكتاب» بعد المسلمين مباشرةً من حيث القربى للحقّ. بل إنّ هناك آيةً تُشعِرُ أنّ «الكتاب» خاصٌّ باليهود والمسيحيين فقط إلى جانب المسلمين[3]، وميزةُ التبعية لكتاب أو الاعتقاد به إمكانُ التعاقُد مع المسلمين للعيش في ذمتهم فهم ليسوا مثل مشركي العرب مجبَرين على الإسلام أو الموت[4] بل يمكنهم التعاقُد تعاقداً مؤبَّداً مع الدولة الإسلامية مقابل مبلغ يدفعونه سنوياً[5] فتكون نتيجته التمتُّع بالحرية الدينية وبعض الامتيازات الأخرى خارج النطاق الديني: فما هي طبيعةُ وحدودُ تلك الحرية الدينية؟ هنا قد يكون مفيداً اقتباس فقراتٍ من العهدين اللذين يقال إنهما أُعطيا لأهل بيت المقدس وأهل أو سكان دمشق. جاء في العهد الذي يقال إنّ عمر قطعه لأهل القدس[6]: «أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها: أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقصُ منها ولا من حيّزها ولا من صليبهم ولا شيءٍ من أموالهم، ولا يُكرَهون على دينهم، ولا يُضارّ أحدٌ منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحدٌ من اليهود...». وجاء في عهد خالد بن الوليد لسكان دمشق: «... أعطاهم أماناً على أنفسهم

---

(1) سورة الأحزاب/ 40: «ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين».

(2) سورة التوبة/ 33.

(3) سورة الأنعام/ 156: «أن تقولوا إنما أُنزل الكتابُ على طائفتين من قبلنا».

(4) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م1، ص 10. وقارن بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها.

(5) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م1، ص 1 وما بعدها. وقارن بأبي بكر الجصّاص: أحكام القرآن، 3/ 92 ـ 93، واختلاف الفقهاء للطبري، ص 199.

(6) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 1/ 2405.

وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يُهْدَمُ، ولا يُسْكَنُ شيءٌ من دورهم. لهم بذلك عهد الله وذمة الخلفاء والمؤمنين، لا يُعرضُ لهم إلاّ بخيرٍ إذا أَعطوا الجزية»[1]. هذه العهود وأشباهها تظهر في كتب القرن الثالث الهجري روايةً عما حدث في القرن الأول. أمّا «العهدة العمرية» المشهورة فلا نعرفها بنصّها الكامل إلاّ من المصادر التي ظهرت إبّان العصر الصليبي الأول وما بعد. جاء في إحدى صيغ عهد عمر ذاك ما يلي على لسان المسيحيين[2]: «إنكم لمّا قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وأهالينا وأموالنا وأهل ملّتنا، وعلى أن نؤدي الجزية عن يدٍ ونحن صاغرون، وعلى ألاّ نمنع أحداً من المسلمين أن ينزل كنائسنا في الليل والنهار.. ولا نضرب فيها النواقيس إلاّ ضرباً خفيفاً، ولا نرفع فيها أصواتنا بالقراءة.. ولا نحدث كنيسةً ولا ديراً ولا صومعة.. ولا نجدّد ما خرب منها.. ولا نُظهر شركاً ولا ندعو إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا.. ولا نمنع أحداً من ذوي قُربانا من دخول الإسلام إذا أراد. وأن نجزّ مقادم رؤوسنا، ونشدّ الزنانير في أوساطنا.. ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم ولا في سلوكهم. وعلينا أن نعظّمهم ونوقّرهم...». ولا شكّ أنّ هذا العهد بصيغته الغريبة لا يعودُ إلى القرن الأول. لكنّ بعض ما فيه كان معروفاً أيام المتوكّل في القرن الثالث عندما حمل على المسيحيين[3]. ثم إننا نجده معروفاً بالكامل في حملة الناصر محمد بن قلاوون على المسيحيين التي ذكرناها من قبل. فالعهود الأولى تُعطي «أهل الذمة» هامشاً واسعاً للحركة نسبياً؛ لكنْ تبقى عدة مسائل يجب النظر فيها بعناية: مثل دفع الجزية، ومثل التمايز في اللباس، وعدم قبول الشهادة، وعدم القدرة على الزواج من مسلمة بينما العكس جائز[4].

(1) البلاذري: فتوح البلدان، نشر دي غويه، ص 121.
(2) قارن عن مصادر العهد وصيغه المختلفة المصادر الواردة على الصفحة 37، في الحاشية رقم 2.
(3) فييه: أحوال النصارى، مرجع سابق، ص ص 141 ـ 142.
(4) قارن بيوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، وبدران أبو العينين: الحقوق الاجتماعية لغير المسلمين، بيروت 1983، ص 23 ـ 38.

والحقّ أنَّ الإشكاليات المتعلِّقة بأهل الذمّة نظاماً وممارسةً وتاريخاً تتنوَّعُ، وتدخل بشكلٍ عامٍّ في باب رؤية الذات والآخر. وقد درج الباحثون المسلمون وبعضِ المستشرقين على قراءة المسألة بطريقة تطوريةٍ. فقد نشأت المنظومة المتعلِّقةُ بأهل الذمة تدريجياً إذ ليس في القرآن فيما يتعلّق بنظام أهل الذمَّة غير ذكر الجزية دون تحديدٍ للمقدار بل هناك تحديدٌ للكيفية[1]، أي «حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون»[2]. والرؤية التطورية كما تعني أنّ المنظومة المتعلّقة بأهل الذمة نشأت تدريجياً تطوراً عن عهود الصلح، وممارسات السلطة، وطبائع ومتغيرات العلاقة مع البيزنطيين[3]؛ فإنَّ التطورية تعني أيضاً أنّ الأمور كانت جيدةً في البداية ثم ساءت تدريجياً؛ مثلما يرى المسلمون أنّ العصر الذهبي للدولة الإسلامية كان العصر الراشدي ثم بدأ التردّي أيام الأمويين وما بعد. لكنّ التطورية هنا موضع شكٍّ وتساؤل. فالإسلام كان يُواجهُ تحدّياتٍ ضخمةً في بدايات عهده. وأهمّ تلك التحديات محاولته وضع نفسه في سياق التقليد الإبراهيمي، وسياق التقليد الكتابي[4]؛ وحاجته في المسألتين إلى اعترافٍ من اليهود والمسيحيين. ويركزّ بعضُ الباحثين على تحوّلٍ في حياة النبيّ، وتوجهات القرآن من اليهود والمسيحيين أو أهل الكتاب؛ ويمثّل هؤلاء للانتقال من الإيجابية ومحاولات التقارب إلى السلبية المتدرّجة التي بدأت بالتحول في الصلاة عن بيت المقدس إلى الكعبة، وبلغت ذروتها في انفجار الصراع المسلّح مع اليهود[5]. أمّا ذروة الإيجابية السابقة على التحول فتتمثّل في «كتاب المدينة» خلال السنة الأولى

(1) قارن برضوان السيد: المسيحيون في الفقه الإسلامي؛ في: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي 1993، ص 101 وما بعدها، ويوسف القرضاوي: غير المسلمين، مرجع سابق، 31.

(2) سورة التوبة/ 1.

(3) رضوان السيد: المسيحيون، مرجع سابق، ص 103، وما بعدها.

(4) Adel Theodore Khoury: Toleranz im Islam, Altenberge 1986, p. 27f.

(5) Adel Theodore Khoury: Toleranz im Islam, 1986, p. 54ff.

للهجرة الذي اعتبر المسلمين والمؤمنين واليهود أمةً واحدةً للمسلمين دينهم، ولليهود دينهم[1]. والمرحلةُ التأسيسية هذه حاسمةٌ فيما يتعلّق بالوعي وفيما يتعلّق بالنصوص. ولكي يكون واضحاً ما نعنيه بذلك؛ فإنّ النصوص القرآنية في المرحلة المدنية الوسطى ثم الأخيرة تؤكّدُ على ضرورة تمايز المسلمين في جماعةٍ خاصةٍ بهم، وعدم إقامة علاقات موالاة أو مباطنة[2] مع أهل الكتاب: أفلا يؤسّسُ ذلك لإصرار الدولة الإسلامية اللاحق على التمايز في اللباس والمركوب؟ وألا يؤسّسُ ذلك للجدل حول استعمال أهل الذمة في دواوين الدولة؟[3] فإذا أضفنا لذلك عدم قبول الشهادة، والخلاف حول قتل المسلم بالذمّيّ، ومنع التزاوُج؛ يكون معنى المساواة في القيمة الإنسانية الوارد في القرآن[4] قد انتفى، كما ينتفي معنى العبارة المأثورة الواردة في كلّ المصادر[5]: «فإن أدّوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا». ويكون هذا كلّه دونما حاجة لنقاش كثير حول ما إذا كان العهد المنسوب لعمر بن الخطاب صحيحاً أو منحولاً. فحتى لو كان ذلك العهد منحولاً ـ وهو الراجح[6] ـ فالواقع أنّ هناك تأسيساً نصّياً وتاريخياً مبكّراً لتمايز المسلمين عن أتباع الديانات الكتابية.

أمّا الدولةُ الإسلاميةُ التي عمل الفقهاء في ظلّها على وضع التفاصيل لنظام

---

(1) قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص ص 53 ـ 59؛ نقلاً عن سيرة ابن هشام 2/ 501 ـ 504، والأموال لأبي عبيد، ص 290 ـ 297.

(2) سورة آل عمران/ 28، 118، والنساء/ 144.

(3) قارن فيما يتعلق باللباس والمركب بأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مصدر سابق، م2/ ص 735 ـ 775. وانظر عن النقاش حول استعمال أهل الذمة في وظائف الدولة: أحكام أهل الذمة، م2/ ص 208 ـ 236، ومصطفى بن محمد الورداني: النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جدّة 1983. وقارن بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 77 وما بعدها.

(4) سورة النساء/ 1: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...».

(5) قارن بالكاساني: بدائع الصنائع 7/ 111، وابن قدامة: المغني 8/ 445.

(6) قارن بالمصادر والمراجع الواردة في الصفحة 37، الملاحظة رقم 2.

أهل الذمَّة؛ فإنها كسائر الدول يهمّها الاستقرار، ويهمها أن تكون هي المرجع في كلّ شيء، وأن تفرض رقابتها على المجتمع كلّه. ويفسِّرُ ذلك اختلاف طرائق العلاقة مع النصوص، ومع أهل الذمة. فقد كانت إدارة الدولة في القرنين الأولين مهتمة جداً بالمسيحيين باعتبارهم عاملاً اقتصادياً حيوياً للدولة؛ إذ كانوا أكثرية السكان، وكانت الأرض الزراعية بأيديهم. كما كانت نُخَبُهُم هي القائمةُ على الإدارة والمال[1]. فالمهم كان إدارة الخراج، خراج الأرض الزراعية، وليس الجزية الضئيلة القدْر؛ لكنْ المهمة جداً من الناحية الرمزية. وكانت الحوادث السلبية في هذه الفترة قليلة لا بسبب التقارب بين المسلمين والمسيحيين بل لقوة السلطة المركزية، وشدّة الحاجة لأهل الذمة. ثم تضاءلت أعداد المسيحيين تدريجياً وتراجع دورُ الأرض في اقتصاديات الدولة، وظهر الصليبيون الذين تهدّدوا مع المغول ـ الذين كان بعضهم مسيحيين ـ دار الإسلام كلّها؛ فازدادت الممارسات القمعية ضدّ أهل الذمة دون أن تصبح سياسةً ثابتةً أو مقرّرة[2]. لكنّ اللحظة التأسيسية بقيت قويةً وثابتةً: الإسلامُ هو الدينُ الحقّ، وهناك اعترافٌ محدودٌ وثابتٌ أيضاً بأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين، ومَن عندهم «شبهة كتاب» كالمجوس والصابئة[3]. فالآخرون موجودون ومعترفٌ بهم كمجموعات دينية. لكنّ المعترف به من الدين هو الجانب الشعائري وليس العقائدي أو الاجتماعي/السياسي. ولذا فقد كانت المشكلات تظهر عندما يبدو المسيحي خارج الكنيسة: في دواوين الدولة، أو

(1) قارن بفتوح البلدان للبلاذري، ص 148 Antoine Fattal: Le statut Legal des Non-Musulmans en Pays d'Islam, Beyrouth 1958, p. 240f; Th. Khoury: Toleranz in Islam, p. 91-92, 166.

(2) J. Waardenburg: Islamisch-Christliche Beziehungen-Geschichtliche Streifzüge, 1992, p. 115; E. Sivan: Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue; in: Religionsgespräche im Mittelalter, ed. B. Lewis and F. Niewöhner, Wiesbaden 1992, p. 207-216.

(3) قارن عن الخلاف في ذلك بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 11 ـ 16.

في الشارع، أو الحياة العامّة: فهل القولُ إنَّ المسيحيّ مسموح له أن يوجد كمسيحي بشرط أن لا يُلحظ اجتماعياً أو سياسياً أو رمزياً ـ هل يُعتبرُ ذلك حرية دينية؟! وبخاصةٍ أنه مُلاحَقٌ بالوصم بالكفر والشرك واتّباع الآية الممحوة؟!

II

كان «غير المسلمين» من كتابيين ومن يشبههم هم الآخر المسموح بوجوده ضمن دار الإسلام بالنسبة للفقهاء. أمّا بالنسبة للدولة فقد اختلف الأمر قليلاً. فقد سلّمت الدولة بوجود الجميع بعللٍ وذرائع مختلفة مع الإصرار على تمايُزهم عن المسلمين، وعدم تساويهم معهم في الحقوق والواجبات. وهناك استثناآتٌ تأثرت فيها الدولةُ بآراء الفقهاء وعلماء الكلام؛ أعني فيما يتصل بمن سمّوهم الزنادقة[1]. والمراد بهم المانوية؛ الذين تحركوا في أواخر القرن الثالث الميلادي فيما بدا انشقاقاً عن الزرادشتية ما لبث أن تجلّى باعتباره ديناً مستقلاً. لاحق آباءُ الكنيسة الأوائل المانويين بشراسة، ثم بدأت الدولةُ الإسلامية بملاحقتهم في العصر العباسي الأول[2]. فالدينُ ليس حقاً من حقوق الفرد بل هو واجبٌ عليه. بمعنى أنّ الفقهاء ورجالات الدولة على حدٍّ سواء ما كانوا يتصورون إمكان وجود بشرٍ بدون دين. وقد اعتبروا المانوية زنادقة، أي أنهم لا يقولون بوجودِ متعالٍ خالقٍ؛ وهذا غير صحيح؛ لكنْ هذا هو ما فهموه. ومن الباحثين من يرى أنَّ ذلك كان بتحريضٍ من الكنيسة الزرادشتية التي كانت تعتبر المانوية بين منافسيها الرئيسيين. والطريفُ أنّ الفقهاء المسلمين اعتبروا الزرادشتيين أصحاب ما يشبهُ أن يكون كتاباً ـ وهو الأفستا الذي سمّوه الأبستاق. ويشتمل على أناشيد شعائرية بينما الأشبه بكتب الديانات الثلاث فعلاً كتب ماني الذي كان يرى نفسه أشبه بالمسيح. على أيّ حال، رأى

(1) قارن بعبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، 1980، ص 27 وما بعدها.

(2) G. Vajda: Les Zindiqs en Pays d'Islam au debut de la Periode Abbaside, RSO, XVI, 1937, 173-229.

المتكلِّمون المسلمون في المانوية، ورأت فيهم الدولةُ زندقةً ودهريةً وإنكاراً لفكرة الألوهية. ومن أجل ذلك ما احتجَّ أحدٌ بالآية القرآنية القائلة[1]: ﴿لا إكراه في الدين﴾. إذ إنّ الزنادقة ما كانوا مرغمين على الإيمان بدينٍ معيَّنٍ. بل إنّ هناك من الفقهاء مَنْ كان لا يريد قبول توبتهم إذا تابوا باعتبار أن الملاحدةَ هؤلاء مستحيلٌ أن يصدُقوا في اعتناق دين.

وتُفْضي بنا هذه النظرة إلى النقطة الأساسية المتعلقة بالمنضمّ للجماعة إذا قرّر الانفصال عنها، أي إذا قرّر التحول إلى الآخر أو الانضمام إليه. يسمّي القرآن عملية الانفصال عن الإسلام: ارتداداً، ويستنكرها أشدَّ الاستنكار[2]: ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمُتْ وهو كافرٌ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحابُ النار هم فيها خالدون﴾؛ و﴿إنَّ الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تُقبل توبتهم وأولئك هم الضالّون﴾[3]؛ و﴿إنّ الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم سبيلا﴾[4]. وقد أجمع الفقهاء المسلمون على وجوب قتل المرتد[5]؛ لكنهم اختلفوا في استتابته قبل قتله، وطول مدة تلك الاستتابة[6]. وبقيت المشكلةُ في تحديد معنى الردّة. فقد اعتبر أبو بكر الصدّيق العرب الذين أبوا دفع الزكاة له بعد وفاة النبي مرتدّين، بمعنى أنهم تاركون للدين مع أنّ كثيرين منهم إنما أبوا دفْع الزكاة لسلطة المدينة وحسب، أو أنهم كانوا قد خضعوا للنبي سياسياً

(1) سورة البقرة/ 256. وانظر في سبب عدم قبول توبتهم؛ نعمان عبد الرزاق السامرائي: أحكام المرتد، دار العلوم بالرياض، 1983، ص 177 ـ 178.

(2) سورة البقرة/ 217.

(3) سورة البقرة/ 90.

(4) سورة النساء/ 137.

(5) نعمان عبد الرزاق السامرائي: أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 165 نقلاً عن الدمشقي في: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص 269. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة والمرتدين، عمّان 1987.

(6) السرخسي الحنفي: المبسوط 10/ 98، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3/ 47.

دون اعتناق الإسلام فلما توفي خرجوا عن الطاعة[1].

وقد كانت هناك دائماً صعوبةٌ في تحديد معنى الردة بسبب عدم وجود عقيدةٍ إسلامية رسمية مجمع عليها بحيث يمكن الاحتجاج بها في مجال تقويم الإيمان المستقيم أو المنحرف أو الردّة الكاملة[2]. وقد يكون الأمر أقلّ صعوبةً إذا انتقل الذي أعلن اعتناق الإسلام إلى المسيحية أو اليهودية. وقد وجد الفقهاء لكلّ حالةٍ حكمها. فالذي يكون مسيحياً أو زرادشتياً أو يهودياً ثم يعتنق الإسلام ويعود عنه إلى دينه القديم يُستتابُ[3]. أما الذي نشأ مسلماً ثم ترك الإسلام إلى أحد الأديان القائمة فإنّ الفقهاء مختلفون في هل يستتاب أم يقتل دون استتابة[4].

وتظهر الصعوبات أيضاً عندما يترك الرجل الإسلام لكنه لا يعتنقُ ديناً من الأيان المعهودة أو الموجودة: هل تلك ردّة؟ لكنْ لنعد ثانيةً إلى التساؤل: ما هو الإسلام؟ وكيف يتحدد المسلم؟ ومتى يُعتبر مرتداً؟ صحيحٌ أنه ليست هناك عقيدة رسمية Catachism بل هناك كما يقول علماء الكلام ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة وهي في الحدّ الأدنى ثلاثة أمور: الإيمان بالله، والنبوات، والمعاد. فمن أنكر واحداً منها أو كلّها ما عاد مسلماً[5].

لكنْ بغضّ النظر عن التفاصيل المتعلّقة بالردّة؛ الغريبُ أنه لا أحد بين الفقهاء القُدامى خطر بباله أن يسأل نفسه عن كيفية التوفيق بين قتل منْ يدَعُ الإسلام، وقول القرآن الكريم[6]: ﴿لا إكراه في الدين﴾. إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال لمن ترك الإسلام: إمّا أن تعود إليه أو تُقتل: إليس هذا هو الإكراه؟ يجيب الفقهاء

---

(1) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 1/ 1873 وما بعدها.

(2) قارن على سبيل المثال بـ: Alexander Knysh: Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam; in: The Muslim World. Vol. LXXXIII, No. 1. January 1993, p. 48-67.

(3) السامرائي: أحكام المرتد، مرجع سابق، ص 167.

(4) المرجع نفسه، ص 167 ـ 168. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 259 وما بعدها.

(5) المرجع نفسه، ص 64 وما بعدها، والفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 262.

(6) سورة البقرة/ 256.

المُحْدَثون: بل الإكراهُ هو في أن تُرْغم إنساناً على الإسلام بدايةً. أما وقد اعتنق الإسلام باختياره فإنّ إعراضَهُ عنه ليس تحدّياً لله عزّ وجلّ فحسب؛ بل وللجماعة الاجتماعية/ السياسية التي تلحق بها أضرار فادحة إذا فشا فيها ذلك. وقد تأثّر ذلك بالتجربة التاريخية بمعنى أنّ الذين ارتدّوا عن الإسلام أقبلوا على معاداته ومقاتلته؛ وقد يكون ذلك سبب ورود ما ورد في الحديث النبوي[1]: «لا يحلُّ دمُ امرىءٍ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المُفارق للجماعة». فلم يكتف بالقول: التارك لدينه؛ بل أضاف: المفارق للجماعة؛ إشعاراً بأنّ فظاعة الجريمة تكمن في الانضمام إلى جماعةٍ أخرى ودينٍ آخر.

لكنْ أياً يكن الأمر فإنّ (باب الردّة) في الحقيقة عطّل الآية القرآنية التي تصرُّ على مبدأ الاختيار في الإيمان. جزئيةٌ واحدةٌ فقط بقيت معتبرة وهي: ردّة الرجل الذي أُكره على الإسلام. فالفقهاء يرون أنه ما كان مسلماً في الحقيقة بسبب الإكراه ولذا لا بدّ له من معاملةٍ خاصّةٍ له[2].

لا يمتلكُ الإسلامُ كنيسةً ذات أسرار، ولا هرميةً معترفاً بها في جهازه الديني؛ ولذا جرى التشديد على مفاهيم مثل الجماعة والوحدة والإجماع من أجل تماسك الجماعة وتمايزها عن غيرها. ومع أنّ الأمور اتّسمت برحابةٍ ملحوظةٍ داخل الأمة أو الجماعة فإنّ ذلك ما بقي على إطلاقه. فسُرعان ما انقسم المسلمون إلى شيعة (ذات شُعَب متعددة) وإباضية وسنّة. ثم عندما استتبّ أمر الأكثرية للسنة سرعان ما استتبَّ الطرفان الآخران وإن ظلّ التشيُّع على اختلاف ظلاله أبرز وأفعل من الإباضية. وقد أدّى الانقسام هذا إلى مزيد من التحدد داخل كلّ اتجاه في العقيدة والفقه. وتبودلت تُهَمُ الكفر والزندقة، كما ظلّت المعارك في شوارع المدن بين السنة والشيعة مألوفةً معروفةً لعدة قرون تحولت بعدها إلى معارك عسكرية طاحنة بين العثمانيين والصفويين. وفي الواقع فإنّ الانقسامات الإسلامية أحدثت كياناتٍ ودويلاتٍ ارتبطت بها في

---

(1) النسائي: السنن، الأحاديث 4003 ـ 4006.

(2) قارن بالمبسوط للسرخسي 10/ 123.

جدليةٍ ملحوظة. فصارت التُّهَمُ المتبادلةُ بالعصيان أو الكفر أو الزندقة تتحول بسرعة إلى صراعات سياسية أو العكس. بمعنى أنّ الصراعات السياسية والاستراتيجية مثلاً بين الصفويين والعثمانيين دفعت كلاً من الطرفين إلى اتهام الطرف الآخر اتهاماتٍ دينيةً وطائفية. والفتاوى التي كانت تصدر عن فقهاء السلاطين لدى العثمانيين والصفويين قبل اصطدام الجيوش أو بعدها نموذجٌ واضحٌ على ذلك[1]. والاتفاق على ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة (الإيمان بالله الواحد، والنبوات، والمعاد) ما أدّى إلى انخفاض وتيرة النزاعات. إنما اخفضت حدّةُ النزاع بسبب الإنهاك. وكما في كل نزاع من هذا النوع: فإنّ الوضع الذي تصل إليه المجموعة يؤثّر في وعيها وبالتالي في اعتقادها وفهمها للمسائل. فالشيعة أكدوا على فضائل القلّة الثابتة الصامدة على الحقّ والعذاب في حبّ آل البيت. والإباضية أكّدت على القلّة المصرّة على الاستشهاد لتطبيق حكم الله في الأرض. والفريقان سميا الكثرة السنية: العامّة والطغام والغوغاء؛ في حين ما أنكر السنيون كونهم الجمهور وأكّدوا على فضائل البساطة وبدهياتها وامتدحوا إيماناً كإيمان العجائز. ولا تزال الصراعات الجدالية بين السنة والشيعة موجودةً تحت السطح فيما يتصل بتحديد العقيدة القويمة. لكنها لا تُستثارُ إلاّ بدوافع سياسية كالصراعات بين إيران والسعودية أو بين العراق وإيران؛ وهي صراعاتٌ طُبعت على هوامشها مئاتُ الكتب في التهم المتبادلة بالكفر والتآمر على الدين الصحيح. لكنّ للأكثرية ثقلها أياً يكن الوضع. فالإيرانيون أحرص حتى اليوم على الحظوة بكسب بعض أهل السنة إلى جانبهم، كما أنهم أكثر حرصاً من السنة في دعايتهم الدينية التي يحاولون إكسابها طابعاً غير مذهبي، أي انهم يحاولون كسب السنة لدوافع سياسية.

* * *

كانت هذه تأملات في إدراك النصّ الإسلامي والفكر الإسلامي للذات والآخر

---

(1) قارن بـ Adel Allouche: The origins and development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500-1552), Berlin 1983، ووجيه كوثراني: الفقيه والسلطان ـ دراسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية ـ القاجارية، 1989.

والعلاقة فيما بينهما. وهي علاقة ذات خطٍّ واحد وليست علاقة الخطوط المتشابكة. وعنوان العلاقة ليس الحرية أو الاقتناع الفردي بل الجماعة ومصالحها ودورها تجاه ذاتها ووجودها ومستقبلها وبالتالي تجاه العالم. وقد كانت هناك حرياتٌ للآخر وتجاهه، وحرياتٌ أو رحابةٌ داخل الجماعة أو الأمّة. لكنّ العنوان ما كان الحرية وما كانت هي المقصودة. كان المقصود استيعاب الآخر أو احتواءه من أجل الدور والاستمرار. أمّا في الداخل فقد كانت الرحابة رحابةً في الحراك لتجنّب المزيد من الانقسام. وقد ساعد على ذلك مع الآخر غير الإسلامي وجود المشتركات والتميزات في الوقت نفسه. أمّا في الداخل فلأنّ السلطة كانت غالباً سنيّةً وكانت هي الأقوى في أكثر الأحول.

وما كان مفهوم الحرية الدينية ليحضر مع وجود دعوى الإطلاقية والنهائية. كما أنه لم يكن ليحضر مع غياب مفهوم الفردية الذي ما عرفه العالم إلاّ قبل قرنين من الزمان. وأكبر دليلٍ على الغياب مسألة الردّة التي ظلّت حتى اليوم مثار نقاشاتٍ واسعةٍ في أوساط المثقفين المسلمين. فإذا كانت النزاعات بين الفرق الإسلامية تقتصر غالباً على الاتّهام بالابتداع والمعصية ولا تصل إلى التكفير؛ فإنّ الراديكاليين الإسلاميين المعاصرين أعادوا طرح أصول المسائل: معنى الإيمان ومفهومه، والارتباط الشديد بين الإيمان أو الاعتقاد والعمل؛ بحيث استطاعوا إخراج أكثر الناس من الإيمان والإسلام.

ومع أنّ المسألة هي الآن في الحقيقة مسألةٌ إسلاميةٌ داخليةٌ؛ فإنّ للأمر دلالاته البعيدة والعميقة الباقية. إذ صار التغريب يعني الارتداد أو الزندقة. والذهنية الإسلامية الخائفة والمنكمشة الآن لا تملك حراكاً إزاء الأمرين: إزاء أولئك الذين يريدون مغادرة «الجماعة»، وأولئك الذين لا يريدون الدخول في جماعة أياً كانت. وفي هذا السياق لقضية سلمان رشدي وقضية الأستاذ الجامعي المصري نصر حامد أبو زيد دلالاتٌ لا تخطئها العين. ومن المعروف أنّ المملكة العربية السعودية كانت قد تحفظت على بنودٍ في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي التالية:

ـ زواج المرأة المسلمة من غير المسلم (الإعلان العالمي، المادة 16).

- الحق في تغيير الدين (الإعلان العالمي، المادة 18).

- حقّ العاملين في المملكة في تكوين نقابات عمالية (المادة 18)[1].

أما اليوم فإنّ رجالات «الصحوة الإسلامية» على اختلاف اتجاهاتهم يُقبلون على إصدار البيانات المتعاقبة في «حقوق الإنسان»[2] والتي تتجاوز كثيراً التحفظات المحدودة للمسلمين المحافظين كما بدت في الفكر السلفي في الستينات. وهذه البيانات الشاملة تعكس رؤىً جديدة ترمي للتمايز التامّ عن العالم المعاصر في نطاق الانكماشية التي أشرنا إليها من قبل، والتي يأتي في سياقها «التصدي» **للخارجين** على «الاتجاه الرئيسي» في الداخل لصالح عالميةٍ أو تحديثيةٍ من أيّ نوعٍ كان.

فيبقى أنّ الاجتماع الإسلاميّ الوسيط طوّر تقنياتٍ استطاع من خلالها الحفاظ على وحدته، والتعامل مع العالم. لكنّ هذه التقنيات ما عادت صالحةً منذ قرنين لا للإدراك الذاتي، ولا لفهم العالم من حولنا والتعامل معه. والأصولية الصاعدة الآن عائقٌ جديدٌ أمام إعادة الفهم وتجديده، واجتراح تقنياتٍ أخرى للإدراك والتعامل.

(1) المصدر: ندوات علمية في الرياض وباريس والفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي في جنيف والمجلس الأوروبي في ستراسبورغ، 1972، ص 36: بعض التحفظات على ميثاقي حقوق الإنسان. طبع الكتيب بدار الكتاب اللبناني ببيروت عام 1973 لصالح رابطة العالم الإسلامي.

(2) قارن عن ذلك مقالتي: الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان؛ بمجلة **الإنسان المعاصر**، العدد 2، صيف العام 1995، ص ص19 ـ 25.



دعوة

يسر مركز البحوث والدراسات الإسلامية أن يدعو الباحثين والباحثات إلى الإسهام بأبحاثهم ومؤلفاتهم، والمشاركة في مطبوعاته التي يجري الإعداد لإصدارها قريباً ـ بإذن الله ـ، علماً بأن الأبحاث تخضع للتحكيم العلمي، وتمنح مكافآت مالية ملائمة... ويحبذ المركز أن تركز الدراسات والبحوث على القضايا المعاصرة من منظور إسلامي، وبخاصة في المجالات التالية:

* الدعوة الإسلامية: واقعها ومشكلاتها وأساليب النهوض بها.
* المجتمعات والأقليات المسلمة وقضاياها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.
* التيارات الفكرية المعاصرة والموقف الشرعي منها.
* القضايا المعاصرة للمرأة المسلمة.
* التضامن الإسلامي وسبل تعزيزه على كافة المستويات.
* البديل الإسلامي لأساليب الحضارة المعاصرة.

لمزيد من الاستفسار ولإرسال البحوث والدراسات والاقتراحات، يرجى الاتصال بـ:

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

ص ب ٦١٨٤٣، الرياض ١١٥٧٥، المملكة العربية السعودية

هاتف: ٤٦٤٥٤٤٠، فاكس: ٤٦٤٩٩١٨

الرشدية اللاتينية في الوعي الفلسفي الأوروبي

علي زيعور

1 ـ الحركات الفلسفية في أوروبا النهضة وما قُبيل الحداثة:

تُلاحِقُ المدرسةُ العربية المعاصرةُ في الفلسفة المُجحَفَّ والمغيَّبَ أو المطرودَ في التأرخة الأوروبية، أو في بعضها ولدى المؤرِّخ اللافيلسوف[1]، للحركات التي أَجَّجت الوعي الفلسفي الذي سبق ما سمَّته أوروبا بالحديث (را: أدناه، ديكارت). أودّ أن أتنبّه إلى أنّ تلك الحركات تتقبّل، في قراءتي، أن تُنعَت بالعربية أو أن تُقرَأ أو تؤخَذ كمتوقدةٍ ومُحرِّكةٍ داخل البنية اليونانية العربية اللاتينية.

2 ـ الحركة الأولى، الأفلاطونيون[2] (أو أفلاطون العَرَبي اللاتيني):

لم تكفّ الأفلاطونية عن جذب الفكر المؤمن في عصر النهضة؛ ولم يَخمد أملُ الفلاسفة في التغذّي من الأفلاطونية وحتى في اعتبارها فلسفة مسيحية. يَتقدّم **نيقولا دي كوزا** [الكوزاوي]، 1401 ـ 1464، بمثابة الأبرز في ذلك التيار. وهو يُعَدّ من الإنسانويين؛ وتَغذّى بالفكر العربي الإسلامي وبعالَم الميتافيزيقا الأفلاطونية العربية. فمن المعروف أنّه يُفهَم على نحو دقيق شامل إن قرأناه كمفكّرٍ أورد ابن سينا، على سبيل المثال وبحسب ما نقرأ مراتٍ كثيرة جداً[3]. إلى جانب

---

(1) نشير، هنا، إلى جدوى وضرورة العودة إلى الدراسات الإيطالية التي تُغَيّب في التأرخة الفرنسية.

(2) أو، كما سيدو، الأفلاطونيون داخل الفضاء اليوناني العربي الغربي.

(3) اهتم بذلك كلّه دي غاندياك الذي كان، في السوربون وأوروبا، مخلِصاً مدقِّقاً في تثمينه العالي للفلسفة العربية الإسلامية. وعلى نقيض الأوروبي الأيديولوجي السياسي (الإنكليزي أو الفرنسي، المستشرق، الجاسوس...) وَقَفَ باحترام حيال الفلسفة العربية الإسلامية. له =

فكره الفلسفي، حيث يرد دنيسيوس المنحول وأبروقلُس والفكر الصوفي الألماني، يُقدِّم في الفكر السياسي نظراً مؤيداً بقوةٍ للسلطة البابوية ولمكافحة الإسلام على الصعيدَيْن النظري حيث المجابهة الفكرية والعقائدية، ثم العملي حيث كان يرى في الإسلام العثماني خطراً عمل الكاردينال فعلياً من أجل شَنّ حربٍ صليبية ضده.

لعلّ كتابه «الجَهل الحكيم» مُلخِّص لنظريته في الدين المسيحي والألوهية وفي حدود العقل. وفي قوله في الرياضيات، كما في تفسيراته للحركة، وأفكارِه في النفس والمعرفة والإيمان وفي الميتافيزيقا، يكشُف الكوزاوي عن فكرٍ توفيقي، وعن رغبةٍ في تشييد نظريةٍ كبرى عريضةٍ تكون توليفيةً تركيبية.

وينتمي إلى ذلك التيار الأفلاطوني مَرْسيليو فتشينو [مارسيل فيسِن، فيسينو] الذي كان هو أيضاً، إنسانوياً، وإيطاليّاً. يُعَدّ فِتشينو (1433 ـ 1499) من بين أكبر المعجَبين **بأفلاطون**، كما عمل على ترجمته بمساعدة مجموعة من العلماء ممّا أدّى فيما بعد إلى نشوء الأكاديمية الفلورنسية. وبعد أن أنهى ترجمة أعمالِ أفلاطون في سنة 1477، انتقل إلى ترجمة التاسوعات لأفلوطين. بذينك الفيلسوفَيْن بنى فتشينو عالمه الفكري؛ ومن ثمت فمن السَّويّ أن يكون الفضاء الأفلاطوني العربي أو السيناوي، في صلب تلك النظرية الفلسفية لذلك العالَم الفكري الذي، على صعيد الحياة الواقعية، آمن بالسحر وبالعلاجات «الإيمانية» و«الكواكبية»؛ فواجه بسبب ذلك تُهماً من قِبل البابا.

وتحرك في فضاء مماثلٍ **جان بيك دي لا ميراندول** (1463 ـ 1494). فهذا أيضاً آمن بالروحاني الغريب وبالمذاهب الغنوصية والتنجيم والسحر والطلاسم؛ ووفّق في مذهبه الفكري بين تلك الغوامض والعِلم الطبيعي، وبين أفلاطون وأرسطو؛ مما يعني أن تفكيراته وآراءَهُ تأسَّست وأشادت تبعاً للنزعة التأويلية المُبالِغة. أما باراسِلس (1493 ـ 1541) فقد أتى كطبيب؛ وكانت له آراء

= منا الشكر، واعتراف بفضله ومساعدته في دراستي للنفسانيات، ومن ثم للعقلية، في الفكرَيْن العربي الإسلامي واللاتيني (الأوروبي، الغربي، الوسيطي وفي عصر نهضته).

تأويلية، ومزاعم فكرية كثيرة حول النفس الكُلّية، والألوهية، والعقول المفارِقة، والعالم، والعِلم الطبيعي. أما مزاعمه التطبيقية فلم تكن مقتصِرةً على ما كان يقوله عن نفسه أو ما كان يجريه في محاضراته؛ فهو كان يقدّم نفسه على أنه الطبيب الأعظم والأوحد، والأرفع من جالينوس ومن ابن سِينا (أَحْرَق علناً كتاباً للأول، وكتاب «القانون»)، معلِناً ـ في مدينة بال وبالألمانية ـ موتَ القديم والعودة عنهما إلى كتاب الطبيعة وولادةَ الجديد. . ومع ذلك فإنّ ذلك كله لا يعني أنّ تأثير باراسِلْس، واهتمامه بالسحري والرمزي والغنوصي لم يكونا بارزَيْن في التصوف والعِرْفانيات والأسراريات، بل وفي الجمعيات الصوفية الألمانية.

يقترب الفكر الأوروبي هنا من تشييد فَهم عامّ للوجود يستقل عن التصورات الدينية، من دون أن يقترب ذلك الفهم من التأسّس على العلوم التي كانت في عصر النهضة آخذة بالتوضّح والإنتاج المؤثِّر. فما هو، الآن، بومبو ناتنري، وتيار الرشدية اللاتينية مجابِهاً لتيار أتباع الاسكندر الأفروديسي؟

3 ـ التيار الثاني، الرشديون اللاتينيون (في جامعة بادوڤا):

تميّزت جامعة بادوڤا، تَتْبع جمهورية البندقية، بالحرية والعلمانية. وكانت جامعةً أرسطوطاليةً رُشْدية أي بقراءةٍ رشديةٍ لأرسطو. أشهر أساتذتها بومبو ناتنْري (1462 ـ 1525)؛ ويُعَدّ ممثلاً للتيار المعادي للرّشدية التي كانت سائدةً في عالَمها. وفي كتابه «**في خلود النفس**»، والثواب والعقاب، والفضائل والرذائل. . . ويَصل بومبو ناتنري في بحثه لموضوعة الفضيلة والرذيلة إلى القول إنّ المُشرِّعين ابتدعوا الإيمان بالخلود رغبةً منهم بالمصلحة العامة. ولا يمكن التوفيق بين الإيمان الديني في ذلك المجال الأخلاقي، الذي هو عنده مجال الأخلاق الطبيعية، والحقيقة أو الفلسفة. وكذلك فهو لم يَرَ مجالاً للتوفيق أيضاً بين القول بالعناية الإلهية والقول بالحرية الإنسانية. أخيراً، تبدو معارضته للإيمانيات الدينية ماثلةً أيضاً في تفسيره للمعجزة؛ فلم يَرَ لهذه الأخيرة غايةً عند الإنسان الذي عليه، بحسب بومبو ناتنري، أن يتخذ غايةً كافيةَ العيش بحسب طبيعته البشرية والاستقامة الأخلاقية والواجبات الاجتماعية.

انخرط في الحوار بين الأفروديسيين (الإسكندريين) والرشديين، فمال إلى

نظرية الإسكندر الأفروديسي القائلة بفناء النفس. وانتماؤه إلى أرسطو لا يبدو أكثر دقةً من نزعته الرواقية في تفسير العقل، وفي الابتعاد عن الموقف الرشدي الذي اعتبرَ العقل الفَعّال، عاماً مشتركاً وأبدياً أزلياً. وضع بومبو، بتأييدٍ من البابا كتابه «**في الخلود**» (1518) دحضاً للموقف الأَفروديسي وتأييداً للموقف الرشدي.

ونجد الرواقية مع الأفلاطونية تمتزجان أيضاً مع الإيمان بالتنجيم والطالَع والقوى الخفية عند ج. **كردانو** (1501 ـ 1576). وفسَّر باقتراب الكواكب ظهور الأديان (المسيح والقِران بين المشتري والشمس؛ اليهودية مصدرها زحل). ولا يخلو ذلك الفكر من تأثر بالفضاء العربي ولا سيما بمارسيل فتشينو.

أخيراً، يُعَدّ تشيزاري كريموتيني (1550 ـ 1631) آخر مُمثّلي الرشدية اللاتينية، في عصر النهضة وفي داخل إيطاليا أمّ النهضة وفي بادوفا أشهر الجامعات الإيطالية. قُبيل بوفاته بعدّة سنواتٍ كان ديكارت، في سنة 1928، يَبسط آراءه الفلسفية ويقدّمها بمثابة فلسفةٍ دينيةٍ في وجه أرسطو، والتومائية، والملاحِدة؛ أي فلسفةً مؤيِّدة، بوجهٍ عام، للأغوسطينية، أو متأثرةً بأَنسليموس، وأوكام، والإسمانية.

وإذن، في الحين نفسه الذي كان فيه ديكارت يَبسط ما صار يُعدّ بداية الفلسفة الأوروبية الحديثة، كان كريمونيني يَبسط فلسفته الرشدية اللاتينية مَعروضةً كفلسفةٍ تقول بِقِدَم العالم وضرورته وخلوده، وباعتبار النفس متَّحِدةً مع البدن وتفنى بفنائه، وبإنكار الخلود البشري والعناية الإلهية.

4 ـ قطاع العلماء والمذهب الطبيعي، تيار الكوبرنيكية العربية:

يؤخَذ معاً تطورُ المذاهب الفلسفية، وظهورُ العلماء أو قفزاتُ العِلم، وعصرُ النهضة. بذلك الأخْذِ الشامل، يَتوفّر إمكانُ الشرح، ثم شروطُ فهم الفلسفةِ الحديثة. فقد طَوّر الفنَّ والعِلم، كما الطرائق والفكر عموماً، الإيطالي ل.دي فِنتْشي (ت. 1519). لقد كان التجريب، والمنهج الرياضي، من أهَمّ الطرائق التي ثمّرها، ورفعها ـ كما مَرّ ـ في وجه القانون في الطب، توخياً لتأسيس التشريح والعلوم الأخرى.

ووراكَم ن. كوبّرْنيكوس (ت. 1543)، وقد مَرّ بجامعتَي بولونيا وبادوڤا (أمضى حوالي السنوات العشر في إيطاليا) معقل الرشدية اللاتينية، وحيث الشكوكُ بعِلم الفلك والنزعات للبحث عن تأسيسٍ جديد للعلوم.

وأتى ڤيڤيس (ت. 1540)، المولود في بلنسية، يبحث في النفس. هنا ردَّد أنّها مخلوقة؛ ثم هي أيضاً ذات طبيعةٍ روحانية، غير مكتفيةٍ بالمحسوس، وهي مبدأ الحياة. وضع مركز المعرفة في الدماغ، بعد أن كان الأرسطويون يضعونه في القلب؛ وجَعَل من القلب موضع الانفعالات وأساس الحياة[1].

وحارب كبلر (ت. 1630) من أجل جعل الرياضيات العِلم الأكمل، وأيّد نظرية كوبرنيكوس، واكتشف مدارات.

وأعطت جامعة بادوڤا الإيطالي غاليليو (ت. 1642) إذ دَرّس فيها سبع عشرة سنة (1593 ـ 1610)، وعزّز النظريات العلمية الجديدة، ورأى عجز المنطق الصوري عن الاستكشاف وقصورَه حيال التجريب، وعاد إلى نظرية ديموقريطس وإلى مذهب التصور أي منافاة الإسمانية. لقد كان له، ولزملائه الواردين أعلاه، تأثير على تَرسّخ النزعة إلى العلوم الطبيعية والرياضية.

5 ـ تيار الأخلاقيين والسياسيين، الرواقية المحْدَثة في عصر النهضة:

أشبَعت الرواقيةُ أسئلةَ الفكر حول الطريق في الحياة والحكمة والإنسان. ولم تكن الرواقية معاديةً للدين، ولا هي خَبت في الفكر الوسيطي. كان شيشرون، سِينيكا، ماركوس أوريلوس، أبيكتيتوس، معلّمين في مجال الأخلاق والحياة الفاضلة السعيدة.

يُهمّنا، في مجال الفكر السياسي، الإلماحُ إلى ن. مكيافِلّي (1469 ـ 1527)، لا في حَدّ ذاته بل من حيث هو موضوع إشكاليةٍ تُطرح هنا سريعاً ومؤداها الموازاة والفروق بينه وبين قطاع أساسي في الفكر العربي هو قطاع «مرايا الأمراء» أو آدابية

(1) معروفٌ جيداً اهتمام كوبرنيكوس، وأستاذه أ. البرودزوماوي (مِن: برودزوڤا)، إنْ في كراكوفيا أَم في جامعات إيطاليا، والأستاذ م. البرِسْلاڤي، بآراء ابن رشد والبطروجي.

السلطان. وإذا استطعنا القول إنّ مكيافيلي كان منتوجَ عصره والفضاء الفلسفي اليوناني العربي اللاتيني، سَهُل علينا التقاطُه ومن ثم طرحُه وفهمه على بساطٍ واسع داخل الدار العالمية للفكر.

وبَعدُ، أيضاً، فإنّ جان بودن (Bodin) إنْ في «الجمهورية» أم في «المتحاوِرون السبعة» يُقدِّم فكراً سياسياً يبدو مُقِرّاً بالقُربى، وموازياً أو متوافقاً مع المعروف داخل الفكر السياسي للرُّشدية اللاتينية، لشروح ابن رشد على الفكر السياسي اليوناني ولا سيما شرح «جمهورية» [=كتاب السياسة] لأفلاطون.

6 ـ تيار الفلسفة، إيطاليون أفلاطونيون معادون لأرسطو:

يُقدَّم **تيلزيو** (1509 ـ 1568) كأول أولئك الفلاسفة. تَميّز مذهبه الإحيائي بالنزعة إلى الشمولية، ثم بتحركٍ كاملٍ داخل الرواقية إنْ من حيث النظر إلى القوة والحركة، أم إلى النفس والجسم وإلى المعرفة ثم إلى الأخلاق. وعلى النقيض من التقية عنده والاحتياط حيال السلطة الكنسية، فإنّ **ج.برونو** (1548 ـ 1600) أظهر أفكاره مما تَسبّب له بالموت حرقاً بعد عذاباته على يد ديوان التفتيش.

تعتبر الفلسفةُ برونو، بغضّ النظر عن الكلام في شخصيته أو سلوكاته، بمثابة أحد شهدائها. وتستطيع الفلسفة اعتبارها من كبار المهتمّين بأسئلتها العريضة للوجود والعقل والمصير؛ ويَنتصر العقل المستقِلّ لذلك الباحث باستقلالٍ وبتفكير قد يقال فيه إنه تفكير حُرّ حيال الموروث والمعتقدات الدينية. كما أنّ الفكر العربي المعاصر، المهتم بالفلسفة وبتاريخها، يتجاوز السجالية الوسيطية بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، رافضاً بذلك ما نجده عند مؤرخ وسيطي معاصر، هو المرحوم يوسف كرم، في مسبقاته وأيديولوجيته وتبريراته المُحاكِمةِ لا لفكر ج.برونو وإنما لمواقفه آنذاك من السلطة الدينية. على الصعيد الفلسفي، تُعرَض أفكار برونو بمثابة فكرٍ توفيقي انتقائي، ومعادٍ لأرسطو. فقد كان برونو أفلاطونياً؛ والأفلاطونية المحْدَثة تَبنّى أقانيمها الأربعة (الله، العقل الكلّي، النفس الكلّية، المادة). وقد أخذ كثيراً، في طموحه لبناء

نظرية شمولية، من الهرمسيات، والديانة المصرية والأفلاطونية الباطنية أو، بكلمة عامة، الغنوصيات.

7 ـ كامْبانيلاّ:

ونجد عند توماسّو كامْبانيلاّ (1568 ـ 1639) ذلك الميل للتنجيم والسحر أو للعلوم الخفية، والمعاداةِ لأرسطو، والتوجّه نحو الآراء الطبيعية والابتعاد عن التوفيق بين الدين والفلسفة. من هنا كان يُرى كمعادٍ للتومائية، وقريباً من ج. برونو. استطاع كامبانيلاّ الفلات من «امتحان» محكمة التفتيش. لكنه لم يَنجُ من التعذيب الهائل، وبقي في السجن سبعاً وعشرين سنة ـ مُتَّهماً بالتعامل مع الشيطان ـ ترك بعده نابولي إلى روما ثم إلى فرنسا. وبعد ذلك كله، فإنه يُعتبَر منظِّراً للسلطة البابوية، ولهيمنة الكنيسة، وللنظام المَلَكي.

تظهر الرواقية ماثلةً، في مذهب كامبانيلاّ، عبر قوله في أنّ العالَم تمثالُ الله الحيّ والعالِم، وفي اعتبار العالم حَيّاً ذا نَفْس وموجوداً حاسّاً (لأنّ بعض أجزائه ذات حِسّ فهو من ثم كُلٌّ حَيّ ويَحُسّ). وهنا نعود إلى برونو، وتيليزيو؛ وليس في أفكاره عن النفس والمعرفة وفي الماورائيات ما هو كثير الأهمية أو على القدر عينه من الأهمية التي تَحضُر في أفكاره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الطوباوية اللاحُدوثية. وقد يكون لرأيه في نفسه، حيث اعتبرها المسيح المنتظر، مكاناً من أجل فهم جمهوريته المثالية المتخيَّلة إنْ في كتابه «مدينة الله» أَمْ في كتابه الآخر «مدينة الشمس». فقد تحرك تفكيره الاجتماعي متأثراً بدورٍ كبير معطىً للعامل الاقتصادي وباعتبار البشرية وحدةً وذات ديانة طبيعية.

يقود الكلام عن الأفلاطونية في عصر النهضة، ومن ثمت عن الغنوصيات والهرمسيات، والخاصة عن التصوف الألماني، إلى تغيرٍ مع الصوفيين الإسبان أي مع القديسة تيريزا الآبلية (ت. 1582) والقديس يوحنا الصليبي (ت. 1591). وليس خافياً، في تاريخ الفكر الصوفي، أنّ التجربة العربية الإسلامية في التصوف قد أثّرت وأَثْرت، في مجال توجيه النظر إلى الداخلي وما هو قلب وسعيٌ عملي للاتصال بالله ولصقل النفس في رحلتها إلى الحقيقة الأسمى ليس عن طريق البحث المجرَّد والنظر العقلي والفلسفة بل عن طريق الممارسة وتكييف

الشخصية[1].

أخيراً، يُعَدّ **جاك بوهمي** (1575 ـ 1642) متصوفاً ألمانياً، أي منشغلاً بالفكر والعلوم الخفية كالخيمياء والتنجيم والسحر أو بالغنوصيات والباطنيات. ولم تكن لوثريته مانعةً لاضطهاده على يد السلطات الدينية التي أخذته بتهمة الهرطقة؛ فسجَنته، وحرمته من الكتابة.. كما طُرد.. ويرى فيه المؤرّخون المعاصرون، وهو المُعَدّ صوفياً ألمانياً، رائداً في مجال المثالية الجرمانية، ورائداً في الفكر الروحاني وعالم التأويليات الباطنية والثيوصوفية. كما نجد، من أولئك المؤرخين، من يعتبر ذلك الغنوصي الألماني ذا تأثير في هيغل والرومانسية وما يشبههما[2].



(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة، دار المعارف، ط4، 1966)، ص 33 ـ 34. مما يقوله ذلك المؤرّخ، في برونو: «وكان منهاج العصر يحتمل هذا الضرب من الإعدام [الإحراق]..؛ كان راهباً معيباً وفيلسوفاً مفتوناً، جَوّاب آفاق، مشاكساً مهاتِراً» (ص 34).

(2) نجد بارزاً، وغنائياً شاعرياً، حضور التصوف العربي في التصوف الإسباني، ومن ثم الأوروبي بعامةٍ، في كُتُب «قطاع التأثير العربي الإسلامي في أوروبا» وفي قطاع الردود القديم اللانافع على الاستشراق والعِرقمركزية.

ابن رشد بين فرح انطون ومحمد عبده

ميشال جحا

[إن المؤمن لا يحتاج إلى الأدلة الكونية ليكتمل إيمانه. إنه لا ينتظر براهين أرسطو وتوما الإكويني والفارابي وابن رشد على وجود الله ليؤمن بقلبه. والإنسان يؤمن أولاً وبعد هذا قد يسعى إلى تبليغ العقل أو التبليغ بالعقل].

المطران جورج خضر: جريدة النهار، السبت 29/ 7/ 1995 عدد 19196

I

تمهيد:

لا يهمني في هذا البحث الغوص في فلسفة ابن رشد (520هـ/ 1126م ـ 595هـ/ 1201م) الفيلسوف العربي الأشهر وشرح فكره وآرائه ـ هذا الموضوع يدخل في باب الفلسفة ـ وأنا هنا سأقف موقف الباحث الذي ينظر في فهم فرح أنطون (1874 ـ 1922) لآراء ابن رشد ودفاعه عنها والدعوة إلى الأخذ بها. وفي ردّ الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905) على فرح أنطون باعتباره تناول موضوعاً يلامس العقيدة الدينية ويخرج على النظريات الفلسفية.

بدأت هذه المعركة بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده يوم نشر فرح أنطون في مجلته «الجامعة» (1898 ـ 1910) مقالات حول موقف ابن رشد من الدين وقام الشيخ بالردّ عليها. وقد جمع فرح أنطون ذلك في ذيل كتابه «ابن رشد وفلسفته»[1] تحت ردود الأستاذ (أي الشيخ محمد عبده) على **الجامعة** في ست مقالات وأجوبة **الجامعة** في ست مقالات.

(1) تأليف فرح أنطون منشىء مجلة «الجامعة»، الإسكندرية، 1903.

وابن رشد هو أبرز الفلاسفة العرب دون منازع. اشتهر بشرحه لفلسفة أرسطو والفكر الأرسطي والإشكاليات الفلسفية والمنطق، والصورة عنه أنه دعا إلى العقلانية بدل التحجر والتقوقع وتغييب العقل والهروب إلى النصوص. وهو صاحب رؤيا جديدة للعلاقة بين الدين والفلسفة. وهو القاضي الفقيه الذي عاصر دولة الموحّدين في الأندلس، وحاول إخضاع الدين للفلسفة، والتوفيق بين الحكمة والشريعة، والممهّد للتنوير في أوروبا التي أخذت بفكره وفلسفته طيلة القرون الوسطى فتقدمت بينما أخذ العرب فكر الغزالي فتأخروا كما يرى بعض الباحثين!

صورة ابن رشد هذه طُرحت في بداية هذا القرن وتناول المتجادلون حولها مواضيع شائكة مثيرة كانت من ضمن إشكاليات النهضة ونقاشاتها المعلَنة.

يقول فرح أنطون في مقدمة كتابه هذا الذي يهديه «إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما»:

«أولئك العقلاء في كل ملّة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضارّ مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطالبون بوضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلاّ جرفهم جميعاً وجعلهم مسخَّرين لغيرهم».

إلى أن يقول:

«قدَّمنا هذا الكتاب لعقلاء الشرق من كل العناصر لأنه إذا كان يُرجى إصلاح في شرقنا العزيز فهذا الإصلاح لا يُبنى إلاّ عليهم. وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلي الحقائق والمبادىء شيئاً فشيئاً. وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا أن البشر لم يتعودوه بعدُ ولا يتعودونه أبداً إذا لم يعضده عقلاؤهم».

وهو حذر من مخاطبة هؤلاء عالمٌ بأن الكثرة الساحقة من الناس ستقف موقفاً مناهضاً لآرائه ولكنه ليس معنياً بمخاطبة جميع هؤلاء بل إنه يتوجه إلى النخبة المثقفة الواعية غير المتعصبة من المسلمين والمسيحيين على السواء.

ثم يقول في التمهيد (ص 6 ـ 7):

«ونحن نعتقد أشدّ اعتقاد أن هذا التقريب (أي تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة) لا يتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه وهو من أمور القرون الوسطى قرون الجهل والتعصب عند الفريقين. . وإنما التقريب الممكن في هذا الزمان زمان الحلم والفلسفة قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة.

فوظيفتنا إذاً في هذا الكتاب أسمى من وظيفة الذين يرمون إلى تفضيل مذهب على مذهب وإيثار دين على دين لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية) لترى هاتان الأختان المتقاطعتان عند الجهلاء ومَن مصلحته في تقاطعهما والمتصالحتان عند الفضلاء ومَن مصلحته في تصالحهما ـ الطريق الحقيقية المؤدية إلى هذه المصالحة التي عليها يتوقف نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

ويبرّر فرح أنطون حقه بالرد على الشيخ محمد عبده الذي يدعوه بـ (الأستاذ) كما أسلفنا لأن الصحافي ملزم نحو قرائه بإطلاعهم على الحقيقة وأنه من واجب الصحيفة أو المجلة أن تحترم قراءها وتقدم لهم الحقيقة المجردة ولا تغسل أدمغتهم وتزوّر لهم الحقائق. وهو يوضح أن الغرض من ردّه ليس الدفاع عن الدين أي دين لأن الأديان ليست بحاجة إلى من يدافع عنها.

ويقول فرح أنطون إنه من طليعة الذين يسرّهم أن يتفق الدين والفلسفة وأن يكون هناك توافق بينهما. وإذا كانت السلطة الدينية العليا التي يتمتع بها شيخ الأزهر وكذلك المرجعية الدينية في الآستانة تقرران أن مذهب ابن رشد لا يخالف أصول الدين فهو يخضع لأصحاب السلطات الدينية المحترمة التي أقيمت للحكم بين الناس وإلا صار العالم فوضى لاختلاف آراء أهله.

ثم يثير نقطة ثانية طرحها بعض القراء وهي: «كيف يجوز أن يقال إن مبادىء

ابن رشد تخالف أصول الدين مع أنه هو نفسه كان ينادي بالتوفيق بين الفلسفة والدين؟». يرى فرح أنطون أن ابن رشد كان ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة ولكن طريقته في ذلك كانت طريقة جديدة. ففي كتابه «فصل المقال» كان يقول بالتأويل لتطبيق الدين على العلم فكل شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي يجب تأويله. كما كان الفيلسوف ابن رشد كان يقول[1]: «ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ـ والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما. وكثيرٌ من الصدر الأول قد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذّب الله ورسوله ـ ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ـ وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن هنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة».

إن التوفيق الذي كان يريده الفيلسوف ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني إذاً على هاتين الدعامتين: الدعامة الأولى أن الدين قسمان باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر. والعامة يجب أن لا تعلم إلا بالظاهر. والدعامة الثانية: يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلا متى كان في المبادىء أي الأصول الكبرى.

ثم يطرح سؤالاً في رأيه هو أهم الأسئلة التي تطرحها الفلسفة: هل نعتقد مع ابن رشد بوجوب التأويل؟ وكيف نطبّق ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي أو الوضعي الذي هو أساس العلم في هذا الزمان؟

ويجيب (ص 122): «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل» لأن قواعده

---

(1) ابن رشد وفلسفته، (ص 119 ـ 200).

مبنية على المُشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. وليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى «عقل» و«قلب» بدعة في العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل. بيد أنَّ العلم نفسه لا يُنكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك أن العلم يفترض وجود المادة التي كُوِّن العالم منها لتعليل وجود الكون (وهو ما يسمونه اليوم بالأثير) وهو يفترض أيضاً وجود النفس افتراضاً لتعليل ما لا يُحلّل إلاّ بها من بعض أفعال الإنسان في اليقظة والنوم. فإذا كان العلم نفسه لا يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلمية والطبيعية نفسها فكيف يجوز له إنكار «الأمور القلبية» لعدم قيام الدليل فيه عليها؟!

فمن هو الشيخ محمد عبده إذن، ومن هو فَرَح أنطون؟

II

الشيخ محمد عبده

ولد الشيخ محمد عبده في مصر سنة 1849 وتوفي سنة 1905. وهو من دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي. وقد هيمن فكر الشيخ في مصر على مدى الربع الأخير من القرن التاسع عشر والعقود المبكرة من هذا القرن. وتقوم دعوته على التوفيق بين الإسلام ومطالب الحياة الحديثة. وكان قد انحاز إلى ثورة عرابي باشا فنفي من مصر بعد الاحتلال الإنجليزي سنة 1882 وجاء إلى بيروت حيث عمل في التدريس في الكلية الإسلامية التي أسسها الشيخ أحمد عباس الأزهري. ثم سافر إلى باريس للالتحاق بأستاذه جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897) حيث ساعده على تأسيس جمعية سرية أصدرت مجلة «العروة الوثقى». ثم سافر إلى لندن سنة 1884. وبعد توقف «العروة الوثقى» عن الصدور ذهب إلى تونس ومنها إلى مصر متنكراً. ثم ما لبث أن عاد إلى بيروت حيث مكث ثلاث سنوات يعمل في التدريس في مدرسة أنشأتها جمعية إسلامية خيرية حيث عمل على التقريب بين الأديان والدعوة إلى التفاهم وكان يلقي المحاضرات وكانت داره في بيروت، كما

كانت في القاهرة ملتقى للعلماء والأدباء والمفكرين الشباب من مختلف الطوائف. وفي سنة 1888 سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر. وفي سنة 1899 عين مفتياً لمصر مما مكنه من القيام ببعض الإصلاح في المحاكم الشرعية وإدارة الأوقاف. «كما ساعدت فتاويه في الشؤون العامة على تفسير الشريعة الدينية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر»[1].

«انطلق تفكير الإمام عبده، كما انطلق تفكير الأفغاني، من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي. وكان الأفغاني يشعر، بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية... ومع تغيير الظروف كان لا بد من أن يواجه المجتمع والحكم قضايا لم تتعرض لها الدعوة النبوية، فتصرفوا فيها تصرفاً قد يبدو مخالفاً لهذه الدعوة.

فكيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغي للمجتمع الإسلامي أن يكون عليه، وبين ما بات عليه في الواقع؟ وبأي معنى يمكن القول بأن المجتمع الإسلامي لا يزال مجتمعاً إسلامياً حقاً؟ لقد شغلت هذه القضية المفكرين المسلمين طيلة القرون الوسطى المتأخرة، فجاءت الآن حركة الاقتداء بالغرب تطرحها من جديد»[2].

ويمكن تلخيص آراء الإمام محمد عبده بما يلي:

أولاً تحرير الفكر من قيود التقليد والرجوع بالدين إلى الأصول واحترام الحقائق العلمية. كما دعا إلى إصلاح اللغة العربية وقال بالتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

ويلخص الدكتور محمد كامل ضاهر دعوته فيقول[3]:

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، ط 4، 1986، ص 167.

(2) المرجع السابق، (ص 169).

(3) الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت، 1994، (ص 158 ـ 159).

افترض الإمام محمد عبده أربع مراحل رئيسة لعملية الإصلاح والانبعاث، ترتكز الأولى على «تحرير العقل من قيود التقليد»، وتهدف الثانية إلى فهم سليم للدين، مع التشديد على فترة النبي والخلفاء الراشدين (622 ـ 662م) باعتبارها العصر الذهبي للعرب والمسلمين، حيث كان الإسلام على أصالته ولم يتعرض لشروحات وكتابات الفقهاء وعلماء الكلام. والمرحلة الثالثة تعتبر أن السلطة النهائية فيما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب والشيع ورجال الدين، بل في القرآن والسُنَّة. والمرحلة الرابعة تركّز على دراسة الحقائق الدينية على أسس عقلانية.

وخلاصة الأمر أن الشيخ محمد عبده سعى إلى التوفيق بين القيم الإسلامية من ناحية والحضارة الغربية وقيمها المادية من ناحية أخرى. وفي يقينه أن الإسلام ليس على عداء مع العلم والتطور ـ كما يتصور البعض ـ بل إن القرآن يدعو إلى طلب العلم والحث على استخدام العقل وكشف أسرار العلم. أما ما يصدر عن بعض رجال الدين المسلمين فهو شبيه بموقف الكنيسة ورجال الدين من المسيحيين الذين وقفوا في القرون الوسطى موقف عداء من رجال العلم الذين حكم عليهم بالموت.

كما كان يرى أن الإنسان المسلم قد غالى في الاتّكالية على القدر حيث يقول[1]: «فإن (المسلم) إن أصابته مصيبة أو حلّت به رزيّة تسلى بالقضاء، وانتظر ما يأتي به الغيب بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارىء، أو ينهض إلى العمل لتلافي ما عرض من خلل... مخالفاً في ذلك كتاب الله وسنّة نبيه، وأخطأ المسلم، أيضاً في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر، والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليده إلى الحاكم ووكل إليه التصرف في شؤونه، ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعاً من إدارة وسياسة بدون أن يكون لها عون سوى الضريبة التي تفرضها عليه... ومن هنا انصرف المسلم عن النظر في الأمور العامة جملة، وضعف شعوره بحسنها وقبحها».

(1) محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، لا.ت، ص 78 وما بعدها.

وهو لا يكتفي بإلقاء اللوم على المواطن المسلم وحسب بل إنه يتوجه به أيضاً إلى الحكّام المسلمين الذين لم ينتشلوا الأمة من التخلف الذي سقطت فيه وذلك بسبب الجهل الذي أصابهم فيقول[1]:

«لم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يرعون في ذلك عدلاً، ولا يستشيرون كتاباً ولا يتبعون سُنّة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب والغش والاقتداء بهم في الظلم، وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمة إلا حلّ بها العذاب».

وفي يقينه أن أخطر شيء على المسلمين هو يأسهم من أنفسهم وجعلهم يظنون أن ما يتخبطون به من الأمراض لا علاج له. وأن البدع ستؤدي بهم إلى الابتعاد عن أصول دينهم وذلك يستوجب عمل المصلحين الذين وجدوا أن الداء يكمن في الأساس في البدع التي دخلت على الدين حيث يقول[2]:

«إذا سلمت العقائد من البدع تبعتها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة وسرى الصلاح منهم إلى الأمة».

يقول الدكتور محمد كامل ضاهر[3]:

«من الواضح أن محمد عبده يريد بناء مجتمع إسلامي متطور، لكنه لم يتصور ذلك خارج نطاق الإسلام إذا صلحت مفاهيمه. فهو لا يريد تشييد بناء جديد، بل إصلاح البناء القديم... وإذا كان الدين يوصلنا إلى نفس الأهداف التي توصلنا إليها الحضارة الغربية الحديثة، فلِمَ العدول عنه إلى غيره؟».

---

(1) نفس المصدر، ص 81.

(2) نفس المصدر، ص 83.

(3) الصراع بين التيارين الديني والعلماني، (ص 171).

بيد أن هذا الرأي الذي قال به محمد عبده كان محور الخلاف بينه وبين فرح أنطون الداعي إلى التيار العلماني.

يقول الدكتور ضاهر حول هذا الموضوع عارضاً للخلاف بين وجهتي نظر الفريقين ـ فرح أنطون والشيخ محمد عبده[1]:

«اعتقد فرح أنطون أن العقل هو الضامن الحقيقي لوحدة حقيقية بين جميع أفراد المجتمع، مهما تباينت تربيتهم وثقافتهم وطبقاتهم وأديانهم، ومصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والشرط الوحيد لمثل هذا الاتحاد، هو حوار عقلاني ديمقراطي في فضاء فكري حرّ ومنفتح يؤدي في النهاية إلى تجذير الفكر «العلماني» في البنية الذهنية العربية وتطهيرها من مقولات الذهنية المناوئة المتمثلة بالتقليد. إن تحرير العقول من التعصب، ومحدودية الأفق العقلي، يحتل بالنسبة لأنطون ومدرسته، المدخل السليم والوحيد إلى تحقيق التقدم في الشرق. فالترجمات التي قدمها في مجلته «الجامعة» عن تاريخ المسيحية وفلسفة ابن رشد لأرنست رينان، كان الهدف منها الحثّ على التفكير العقلي الإنساني المتسامح. واقتضى منه هذا الموقف أن يتعرّض للوجه الآخر للقضية المتمثل في الإمام الغزالي الذي «فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين». وقد أثار هذا الاتجاه حفيظة صديقه رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» الذي رفض إخضاع الإسلام لأي تنازل عن هيمنته على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، معتبراً ذلك من المسلمات التي لا يمكن المساس بها، فكان أن حرّض أستاذه الشيخ محمد عبده على التصدي لطروحات فرح أنطون عبر «المنار». وعلى الرغم من تناقض منطلقات ووسائل وأهداف كل من الفريقين، فإن السجال أبرز حقيقتين هامتين: الأولى، حرية التعبير التي جرى في مناخها هذا السجال، والثانية عمق المأزق الذي كان يعانيه الفكر الديني المحافظ تجاه هجمات العلمانيين المسلحين بمنجزات الحضارة الحديثة ومؤسساتها».

(1) نفس المصدر، (ص 175).

ويرى حسين المناصرة[1] أن فرح أنطون اعتقد بأن التساهل الحقيقي هو أساس فصل الدين عن الدولة وأساس المدنية الحديثة. وقدم عدة مسوغات لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، تمثلت فيما يلي:

1 ـ إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمةً لمستقبل الإنسانية، لأن الحرية الفكرية الإنسانية لا تكون مع السلطة الدينية، وإنما مع السلطة المدنية، لأن الأديان طرق مخطوطة، وتقاليد موضوعة، ومبادىء مسطورة، يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها، استهدف للاحتقار وضياع الحق.

2 ـ الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة الواحدة، مساواة مطلقة بغضّ النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.

3 ـ الإصرار على أن التدخل في الأمور الدنيوية ليس من شأن السلطة الدينية، لأن الأديان شرّعت لتدبير الآخرة، لا لتدبير الدنيا.

4 ـ الإيمان بأن الجمع بين السلطتين: المدنية والدينية، يؤدي إلى ضعف الأمة، من عدة وجوه: اضطهاد الذكاء والعقل، وإضعاف الأمة، وتفتيت قواها، وتتعرض المبادىء الدينية المقدسة لأوصال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها، ثم إن السلطة الدينية ضعيفة في طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة لأنها لا تقوى إلا بهم.

5 ـ استحالة الوحدة الدينية بين البشر. وهذا الأمر من أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات والحوادث الدامية في التاريخ البشري.

وبعد أن فصل فرح أنطون أمر هذه المسوّغات، أكّد على انتفاء وجود المدنية الحقيقية والسلام الحقيقي في حال عدم الفصل بين السلطتين: الدينية والمدنية. فقال: لا مدنية حقيقية، ولا تساهل، ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا أُلفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية

(1) فرح أنطون روائياً ومسرحياً، ص 60 ـ 61، وهو يلخص ما يورده فرح أنطون في كتابه: ابن رشد وفلسفته، ص 151 ـ 156.

عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول، ولا عزّ، ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

وأعتقد أن العلم والعقل هما القاعدة التي يجب أن تقوم عليهما السلطة المدنية، من أجل الوصول إلى التقدم الحقيقي، وأخذ مثالاً على ذلك المدنية الأوروبية التي لم تصبح حقيقة واقعة ـ في رأيه ـ إلا بعد أن عملت أوروبا وفقاً لمبدأ القوة المادية، والنشاط الحيّ، لا مبدأ السكينة والجمود والإيمان الديني.

وبعد، فهو لا يرى أن الأديان في حاجة إلى من يدافع عنها. وإنما هو يرد على الشيخ محمد عبده الذي انتقده فيما نشره على صفحات مجلة «**الجامعة**». وهو يوضح ذلك قائلاً [1]:

«فنحن إذاً في ذلك الردّ (على صفحات الجامعة) وفي هذا الكتاب (ابن رشد وفلسفته) لم ندافع عن دين ولا عن علم وإنما دافعنا وندافع عن مبدأ الجامعة ومصلحتها. أما الدين أياً كان فإنه في غنى عن دفاعكم ودفاعنا. ونحن ننزه الأديان التي هي سلّم مدنية الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن تحتاج إلى دفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها. ومتى أصبح الدين ضعيفاً فماذا يفيده دفاعنا أو دفاع غيرنا. هل في استطاعة أحد في الكون أن يقف في وجه النواميس الطبيعية. هل في استطاعة أحد أن يغيّر مجرى الأنهار والأبحر ويمنع البخار من الصعود والحجارة من الهبوط. فضعوا إذاً باحترام الأديان كلها جانباً في مكان مقدس ولا تخافوا عليها أن يمسها أحد بخفة وطياشة فإنها أقوى من ذلك بكثير. ولا تقولوا: نحن ندافع عن الدين وأنتم تدافعون عن الدين وهم يدافعون عن الدين ـ فإننا كلنا لسنا إلا أطفالاً في عالم الأبدية نطلب الحقيقة معاً. والسعيد السعيد منا من تقدم رفيقه خطوة واحدة نحوها».

(1) ابن رشد وفلسفته، ص 87.

III

فرح أنطون

ولد فرح أنطون (1874 ـ 1922) في حي الميناء بطرابلس ودرس في مدرسة دير بكفتين في الكورة. ثم سافر إلى مصر سنة 1897 حيث عمل في الصحافة والأدب وأسس مجلة «الجامعة». صدر العدد الأول منها في الإسكندرية في 15 مايو (أيار) سنة 1899. ثم أصدرها فترة من نيويورك في أميركا حيث صدر آخر عدد منها وهو الجزء العاشر من السنة السادسة ـ تشرين الثاني (نوفمبر) سنة 1908. وصدر الجزء الأول من سنتها السابعة في القاهرة عدد كانون الأول (ديسمبر) سنة 1909 والثاني في كانون الثاني (يناير) سنة 1910 حين توقفت عن الصدور.

وهو يقول في ذلك: «عادت الجامعة إلى مصر بعد غيابها في نيويورك وأوروبا أربع سنوات إلا بعض سنة. وقد نقلت إدارتها من الإسكندرية إلى مصر العاصمة».

عمل فرح أنطون في حقل التأليف والترجمة فألّف روايات عدة كما ترجم عدة روايات عن الفرنسية والإنجليزية. وكان من كبار رجالات النهضة كما كان كاتباً سياسياً اجتماعياً ومن دعاة العلمنة وكان متأثراً بالفكر الأوروبي وخاصة بالفيلسوف الفرنسي الشهير أرنست رينان (1823 ـ 1892) والفيلسوف جول سيمون وبأفكار الثورة الفرنسية التحررية.

يقسّم حسين المناصرة[1] حياة فرح أنطون إلى خمس مراحل:

الأولى: حياته في طرابلس الشام من سنة 1874 إلى سنة 1897 حين سافر إلى مصر. وقد كان لتربيته ودراسته في مدرسة بكفتين الأرثوذكسية الوطنية حيث وجد جوّاً من الحرية الفكرية والدينية في تلك المدرسة التي كان رئيسها بروتستنتياً ومديرها مارونياً، وأستاذ اللغة العربية والبيان والفقه مسلماً وناظرها مارونياً ـ

(1) فرح أنطون روائياً ومسرحياً. الطبعة الأولى، عمان، 1994، (ص 27 ـ 44).

ولم يكن ذلك مألوفاً في ذاك الزمان.

الثانية: هجرته إلى مصر سنة 1897 وحتى سنة 1906 حين تركها إلى الولايات المتحدة الأميركية. سافر إلى الإسكندرية لأنه أراد التخلص من ظلم الحكم التركي واستبداده، كما فعل العديد من أبناء لبنان. ولأن تجارة والده في الأخشاب قد تدهورت.

بدأ في الإسكندرية يمارس مهنة الصحافة في الصحف والمجلات المصرية ويوقعها بأسماء مستعارة أول الأمر. وكانت المواضيع التي يعالجها تندرج تحت عناوين: الاجتماع والفلسفة والسياسة ـ قبل أن ينشىء مجلته الخاصة به «الجامعة» التي بذل في سبيلها كل جهد ومال. وهو يقول في ذلك[1]: «لقد ضحينا في سبيل «الجامعة»، حتى الآن بكل شيء، فقد صرفنا عشر سنوات في الإعداد لها، وست سنوات في الاشتغال بها، فأنفقنا عليها من المال والوقت والتعب ما لو أنفقنا نصفه في أي عمل كان، لعاد علينا بألوف الأموال».

كان فيما يكتبه ويؤلفه من دعاة الشرقيين إلى الوحدة والتحرر والوقوف في وجه الغرب المستعمر. ولقد استطاع في مصر أن يقيم علاقات فكرية مع رواد النهضة في ذلك الزمن، وخاصة مع الشيخ محمد عبده الذي استمرت مناظرته معه على مدى سنتين على صفحات «الجامعة» و«المنار» والتي تناولت أموراً هامة ومثيرة للجدل مثل الدين والعلم والفلسفة والمجتمع.

وقد بدأت هذه المناظرة إثر نشر فرح أنطون بحثه حول «تاريخ ابن رشد وفلسفته» في مجلته «الجامعة» بحيث اعتقد الشيخ محمد رشيد رضا بأن فرح أنطون ينال فيه من الإسلام فحرض الشيخ محمد عبده على الردّ عليه. وكانت النتيجة أن هذا الجدال قد أدى إلى ظهور كتابين هما: «ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون»[2] و«الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»[3]، للشيخ

(1) مجلة الجامعة، السنة 5، العدد 1، يوليو (تموز 1906)، (ص 26 ـ 27).

(2) ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون، الإسكندرية، 1903.

(3) محمد رشيد رضا، مصر، 1323هـ.

محمد عبده.

الثالثة: في أميركا (1906 ـ 1909). هاجر فرح أنطون إلى أميركا وحلّ في نيويورك حيث استأنف إصدار مجلة «الجامعة» ومكث فيها ثلاث سنوات وأربعة أشهر عاد بعدها إلى مصر. وقد اطلع على الحياة الأميركية واتصل بالمهاجرين العرب هناك ووقف على أحوالهم كما قرأ لكبار الأدباء والفلاسفة والمفكرين أمثال: تولستوي (1828 ـ 1910) ونيتشه (1844 ـ 1900) وداروين (1809 ـ 1882) وماركس (1818 ـ 1883).

وقد دعا المغتربين على صفحات مجلته إلى تعاطي الزراعة، وسعى إلى أن تمنحهم الحكومة الأميركية أراضيَ لكي يزرعوها، واستطاع كذلك أن يعقد اتفاقاً مع وزير الداخلية في كندا والمسؤولين بمنح المهاجرين السوريين المزارع مجاناً. وهو كان ينظر إلى أن الزراعة سيكون لها مستقبل مزدهر فلماذا يعمل أغلب هؤلاء المهاجرين بالتجارة ويَدَعون الزراعة التي تتطلب القليل من الجهد والتعب؟

الرابعة: في مصر (1909 ـ 1922) عاد إلى مصر مروراً بباريس حيث التقى محمد فريد رئيس الحزب الوطني المصري واتفق معه على أن يدخل في الحزب ويعمل في تحرير جرائد الحزب التي تصدر في مصر. في القاهرة أعاد إصدار مجلة «الجامعة» ولم يصدر منها سوى عددين من السنة السابعة صدر العدد الأول في ديسمبر عام 1909 والثاني في يناير 1910 ثم توقفت عن الصدور. ولكنه استمر يعمل في الصحافة ويحرر في «الجريدة» و«المحروسة» و«اللواء» و«البلاغ المصري» و«مصر الفتاة» و«الوطن». وكان يطالب بجلاء الإنكليز عن مصر كما كان يدافع عن وطنه لبنان وبلاد الشام. وبعد نشوب الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918) ازدادت القيود على حرية الصحافة فتوقف عن الكتابة في الصحف وتحول إلى العمل في المسرح. وبعد انتهاء الحرب وقيام ثورة 1919 في مصر وتأليف حزب الوفد دخل فيه وعاد إلى العمل في الصحافة. وكان كما يقول حسين المناصرة[1]:

(1) فرح أنطون روائياً ومسرحياً، ص 42.

«والحق أن فرح أنطون كان مناضلاً حقيقياً في وجه المستعمر، يدافع عن مصر، وعن الشرق كله».

الخامسة: أدى العمل المضني والإجهاد إلى أن ساءت صحته فمرض ورغم ذلك لم يشأ أن ينقطع عن العمل واللجوء إلى الراحة وكان يرفض أوامر الأطباء وتوسل شقيقته روزا وصهره نقولا الحداد وكان يقول[1]: «لا أرتاح وفيّ عرق ينبض، ولا أطمح في الحياة يوماً واحداً، إلا لأرى هذا الوطن العزيز حراً».

وكان أن أعيد من إدارة جريدة «الأهالي» محمولاً إلى البيت، إثر إغماء أصابه، بسبب الإجهاد وشدة ضعفه ومعاناته من المرض في معدته وقلبه، وبقي بعد ذلك طريح الفراش، لمدة خمسين يوماً إلى أن وافته منيته في صباح يوم الأحد الثالث من تموز عام 1922 وهو في الثامنة والأربعين من عمره ودفن في القاهرة.

أقيم له مأتم حافل شارك فيه العديد من الأدباء والشعراء ورجال الفكر والسياسة. كما أقيم له حفل تأبين في القاهرة في أواخر شهر أبريل (نيسان) عام 1923 وآخر في البرازيل في النادي الحمصي في سان باولو في 29 تشرين الأول (أكتوبر) عام 1923.

عاش فرح أنطون أعزب. وقد حال بينه وبين الزواج أنه لم يكن عنده الوقت لكي يفكر بذلك ورفضه للمرأة. إنها حياة بسيطة عرفت اليسر والعسر وعندما توفي لم يكن يملك شيئاً.

يقول سلامة موسى[2] عنه: «لو تتبعنا مكانة فرح أنطون بين معاصريه وقارئي آثاره، فإننا سنجدهم يؤكدون على عظيم ما قدمه في النهضة العربية الحديثة، إلى حد أنه اعتُبر الفاتح لدراسة النهضة الأوروبية الحديثة، وناشر الأفكار الديمقراطية الحرة، ومن أوائل من عرّفوا بالمذاهب السياسية والاجتماعية الحديثة في المشرق

(1) مجلة العروس، دمشق، السنة 8، سبتمبر (أيلول) 1922، ص 21.
(2) تربية سلامة موسى، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1947.

العربي».

ويرى مارون عبود أن فرح أنطون[1]: «أبو النهضة الفكرية الحديثة في المشرق العربي».

يكفي فرح أنطون أنه قد ترك لنا في مجلته «الجامعة» العديد من الأبحاث والمقالات التي تناولت مختلف النشاطات الفكرية والتي تدل على سعة اطلاعه وغزارة علمه وجرأته على قول ما يعتقد أنه حق. وحسبه أنه أعطى حياته لأمته وشعبه وهو القائل: إن في كل أمة أو شعب أفراداً مخلوقين لكي يضحوا بمصالحهم الشخصية وبملاذّهم، وأخيراً بحياتهم لأجل مصلحة شعبهم».

وأما مارون عبود فإنه يقول عنه بمناسبة انقضاء ربع قرن على وفاته ما يلي[2]:

«وصار فرح أحد ثلاثة زمانه: «المقتطف» للعلم، و«الهلال» للتاريخ، و«الجامعة» للثقافة الشاملة. إن فرح أنطون بطل النهضة الفكرية الحرة في الشرق العربي، وهو بلا منازع طليعة المدرسة الرومنطيقية في أدبنا العربي.

كان نصير المظلومين من كل أسّ وجنس. يعنيه، قبل كل شيء رفع العقل الشرقي إلى أعلى ذرى الفكر، فهو أول من عرّف الشرق العربي بفلسفة تولستوي، ونشر تعاليم روسو وسيمون وناقش فلسفة ابن رشد، وهو أول من أفاض في درس نيتشه، وشرع في ترجمة كتابه الأشهر «هكذا تكلم زرادشت» ونظر إلى تعاليم كارل ماركس قبل أن تحمرّ روسيا البيضاء، وأذاع على الناطقين بالضاد خبر اكتشاف شرائع حمورابي. وهو الذي قالت عنه مجلة «الهلال» عند وفاته إن مجلة **الجامعة** خير آثاره. وإذا قلنا الجامعة عنينا سبعة مجلدات ضخمة كلها جديد طريف، وعنينا أيضاً تلك الكتب النفيسة التي ألّفها فرح: ابن رشد وفلسفته، الحب حتى الموت، الدين والعلم والمال، الوحش الوحش الوحش،

(1) مجلة الكتاب، القاهرة، السنة 2، العدد 10، أكتوبر 1947، ص 1737.

(2) أعلام النهضة الحديثة (الحلقة الأولى)، دار الحمراء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990، (ص 169 ـ 178).

أورشليم الجديدة، مريم قبل التوبة. والتي ترجمها: الكوخ الهندي، وبولس وفرجيني، أتالا، ابن الشعب، نهضة الأسد، تاريخ المسيح، تاريخ الرسل، زاراتوسترا، ملفا، وكلها من كنوز الأدب العالمي.

فرح أنطون أديب اجتماعي قبل كل شيء، وفي كل شيء، في مجلته ومقالاته وقصصه ومسرحياته. وهو رسول الديموقراطية في الشرق العربي، نشر تراجم الرجال شرقيين وغربيين لجعلها أمثولة للشرقيين. وكان ينشر الأخبار العلمية تقديراً منه للعقل البشري هادفاً إلى حث الشرقيين على احترام العقل والاقتداء به. وهو كان من النقاد الأدبيين يتذوق الأدب والشعر ويضع أسس كتابته الرواية، وكان أول من نوّه بأحمد شوقي ليس لأنه شاعر الأمير بل لأنه رأى أنه سيكون عظيماً إذا كدّ واجتهد. وقد نشر كثيراً من سِيَر الشعراء من معاصرين وقدامى، كما أنه قد نظم الشعر[1].

IV

بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده

يقابل فرح أنطون في مقالة له في مجلة **الجامعة** ـ والتي يردّ فيها على الشيخ محمد عبده ـ بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن تقاليد الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: أيٌّ كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟ فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين الإسلامي لأن بعض علماء النصرانية وكتّابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل ومع ذلك لم يضرهم شيء. أما ابن رشد الذي أُهين كل تلك الإهانة فإنه لم يُنكر شيئاً من أصول الدين ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفته لسواه (فلسفة أرسطو المعلم الأول) فقامت قيامتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عُشر مِعشار ما قاله

(1) قارن بوصف فرح أنطون لأسلوبه: مجلة الجامعة، جزء 4، (ص 313 ـ 314).

فولتير وديدرو وروسو ورينان في المذهب المسيحي؟!

فيرد عليهم آخرون بقولهم بل إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يُحرَقون أحياءً لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في أسبانيا. فالإسلام يحترم العلم وينظر إلى المسلم الذي يسيء إليه نظرةً لا تتعدى تكفيره ونفيه ومنع كذبه. ولكنه لا يهدر دمه.

أما فرح أنطون فإنه ينظر إلى هذه المسألة من وجه آخر لأن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في المسيحية لأنها فصلت بين السلطتين.

وهنالك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكّنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة.

هذا موجز لما ورد في مقال فرح أنطون في مجلته **الجامعة**. وقد استوجب ذلك رداً من الشيخ محمد عبده بلغ خمساً وثلاثين صفحة ويمكن تلخيص رده بما يلي: هناك جواب إجمالي وجواب تفصيلي. أما الجواب الإجمالي فقد قال فيه قولين. الأول «إن كان الإنجيل قد فصل بين السلطتين (الدينية والمدنية) بكلمة واحدة فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتين كبيرتين. قال في سورة البقرة[1]: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾. وقال في سورة الكهف[2]: ﴿وقل الحقُّ من ربّكم فمن شاءَ فليؤمن ومن شاءَ فليكفُر﴾.

---

(1) رقم 2، الآية 256.

(2) رقم 18، الآية 29.

ثم يذكر أن هناك العديد من الطلاب المسلمين يدرسون في مدارس مسيحية خاصة مدارس «الجزويت» و«الفرير» وسواهما بينما لا نجد طالباً مسيحياً في مدارس المسلمين ومع ذلك فإنه لم يُضْطَهَدْ والد لأنه أرسل أولاده إلى مدارس مسيحية.

أما الجواب التفصيلي فيقسمه إلى ثلاثة أقسام: (الأول) نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. و(الثاني) تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة. و(الثالث) إظهار طبيعة الدين المسيحي وأصوله لإثبات أنها مناقضة للعلم والعقل والمدنية.

وفيما يلي تلخيص لهذه الأقسام الثلاثة:

ينطلق الشيخ محمد عبده من القول بأنه لم يُسمع في تاريخ المسلمين أنهم تقاتلوا فيما بينهم حول العقيدة بل إن الخلاف كان حول الآراء السياسية أي حول الحكم. بينما حصلت حروب ومذابح بين فئات المسيحيين والتاريخ مليء بالشواهد.

ويقول بأن المسلمين كانوا يعاملون العلماء النصارى واليهود زمن الخليفة العباسي المأمون خير معاملة وفوّضوا إليهم الكثير من الأعمال الجسام وولّوهم المناصب الهامّة في الدولة، بحيث أنه لم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالِم ولا إلى الدين الذي ولد فيه ـ لم يكن ينظر إلا إلى مكانته العلمية. ثم يستطرد فيذكر العديد من الشواهد.

إلى أن يذكر بأن أبا العلاء المعري قد قال ما لم يقل مثله فولتير وروسو وقد مات مع ذلك على فراشه ولم يقتله أحد.

ثم يخلص إلى القول: «إن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم».

ثم ينتقل إلى طبيعة الدين المسيحي وأصوله ليثبت أنه ينافي المدنية والعقل والاعتقاد بنواميس الكون. لأن الدين المسيحي يقوم على الخوارق والعجائب

أو المعجزات. . وأن السلطة الدينية التي يتمتع بها رجال الدين من المسيحيين هي سلطة مطلقة. . والنصرانية تدعو إلى ترك الدنيا أي إلى الترهب وترك الزواج. . والإيمان بغير المعقول. فالإيمان منحة لا دخل للعقل فيها وأن من الدين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به. وأن الكتب المقدسة تحتوي كل ما يحتاج إليه البشر. ثم يقف عند ما جاء في الإصحاح العاشر من أنجيل متّى: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً. . .».

يرد فرح أنطون على ذلك بقوله[1] إنه لا يدافع عن الدين ولا يتاجر بالأديان. لأن مبادىء الدين المنزهة عن كل شائبة في الإسلام والنصرانية لا تحتاج إلى من يدافع عنها. «فليس يهمّ عقلاء المسيحيين أن يُقال في دينهم كل ما يُقال كما أن عقلاء المسلمين الحقيقيين لا يهمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقوال كلها ليست سوى هباءٍ منثور ذاهب في الهواء. وإنما الذي يهمنا نحن مسلمين ومسيحيين وأوجب دهشة «الجامعة» ودهشتها رؤيتنا أن العدو الألد للدين الإسلامي والدين المسيحي يستطيع أن يأخذ أقوى أسلحته في رد الأستاذ ويهدم به كل الأديان على السواء». فهو يرى أن العدو اللدود للأديان كل الأديان هي «المبادىء المادية» المبنية على البحث «بالعقل» دون سواه. وهو يعتقد بأن العقل متى هدم المسيحية هدم الإسلام كذلك.

إن فرح أنطون لا يقف موقف المشكك والناقد في الدين لا من الإسلام ولا من المسيحية، بل إنه يقف موقف الناقد من رجال الدين الذين يتاجرون بالدين ويستغلونه من أجل التفرقة والتنابذ.

وهو يرى أن ابن رشد لم ينكر شيئاً من أصول الدين الإسلامي ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه. وهو يرى كذلك أن طباع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر. وإنما الذنب كل الذنب لهؤلاء البشر الذين يُسيئون فهمها واستعمالها.

---

(1) ابن رشد وفلسفته، (ص 142 ـ 143).

وهو يدعو إلى التساهل الذي يكون في أن يترك للمرء حرية أن يؤمن بدينه أو لا يؤمن بأي دين. إن الدين هو علاقة بين الإنسان وخالقه لذلك ليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان.

بين الدين والعلم/ وبين الدين والدنيا

لما ظهر الدين لم يكن للعلم من سلطان. فإن العلوم التي كانت معروفةً لم تكن سوى معارف بدائية. ولكن العلم تطور فيما بعد تطوراً هائلاً بحيث إنه أصبح في يومنا هذا ذا سلطان عظيم. ولما ظهرت نتائج العلم لم يعد بإمكان الدين إنكارها. وبالتالي فهو يقول بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية ويرى أن ذلك يكون في خمسة أمور:

أولاً: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد. وأن غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله وحثّهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها. وأما غرض الحكومات فهو حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور.

أما الأديان فلها مبادىء مقررة يجب الإيمان بها. وهي تؤمن بأن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. وهو يرى بأن سرّ تقدم أوروبا هو الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية.

ثانياً: المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

ثالثاً: ليس من شأن السلطة الدينية التدخل في الشؤون الدنيوية. لأن مهمة الأديان تدبير الحياة الآخرة وليس الحياة الدنيا. أحوال الناس تتغيّر وتتبدّل مع الزمن.

رابعاً: يرى فرح أنطون أن الجمع بين السلطتين المدنية والدينية يؤدي إلى ضعف الأمة. فالحكومة الدينية سوف تنحاز إلى أهل دينها بينما الحكومة المدنية تنظر إلى الجميع نظرة واحدة.

خامساً: استحالة الوحدة الدينية وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي أدّت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية.

إن العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين. والتنوع لا بد منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾.

وهو يخلص (ص 160) إلى القول:

«إنه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا أُلفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدبنية».

يأخذ فرح أنطون بمقولة الإنجيل: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وكذلك يقول المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم». ففي القولين فصل بين السلطتين. أما الشيخ محمد عبده فإنه يقول بعدم الفصل بين الدين والسلطة ونوجز ذلك بما يلي:

أولاً: أن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرّد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

ثانياً: إن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. فكيف يمكن الفصل؟

يرد فرح أنطون على ذلك بقوله:

إن الملك لم يخلق لتكون الأمة له بل هو خلق ليكون خادماً للأمة. وعلى ذلك فهو مقيد بالمجالس النيابية التي تسن القوانين والشرائع وتضع الدساتير التي يجب أن يتقيد بها الملك.

وهو يرى أن هذا من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الأمة هذا التقييد. فكيف يمكن تقييد البابا مثلاً بهذه الروابط مع اعتباره نفسه خليفة الله في الأرض واعتقاده أن سلطته مستمدة من الله لا من البشر. وس لم تكن سلطته من البشر فمن حقه أن يرفض مراقبة البشر له.

إن موقف فرح أنطون هو موقف المدافع عما يراه أنه حق دون أن يتعصب لرأي أو أن ينحاز لفريق. وهو لا يرى جدوى من مهاجمة دين للدفاع عن آخر. وهو يرد على الشيخ محمد عبده الذي ينظر إلى أصول المسيحية على أنها ستة: **الأول**: الخوارق أي المعجزات أو العجائب. **الثاني**: سلطة الرؤساء (أي الرؤساء من رجال الدين). **الثالث**: ترك الدنيا (التزهد والتنسك). **الرابع**: الإيمان بغير المعقول. **الخامس**: احتواء الكتب المقدسة على كل شيء. **والسادس**: التفريق بين المسيحيين.

يرد فرح أنطون على الأمور الثلاثة الأولى فيقول (ص 181):

في الدين لا ينظر بمنظار العقل لأن الدين (كل دين) ينهض على الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة أو ملموسة، ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة.

وبالتالي لا يوجد دين (عقلي) لأن الدين لا يخضع لمقاييس العلم والعقل ولا يثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة (أمثال نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب وعلم الغيب والوحي والخالق).

وهو ينطلق في ردّه من أن القرآن الكريم لا ينفي المعجزات ففي سورة آل عمران يرد ما ورد في الإنجيل من نبوءة عن ولادة المسيح من مريم التي لم يمسسها بشر، الذي يكلم الناس في المهد. ويستنتج أن جميع الأديان تشترك في القول بالمعجزات، وإن كان المسلمون يسمون الخوارق «كرامات»، والنصارى يسمونها «عجائب».

ثم يخلص إلى القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين ولكل عقل.

لأن العقل مبني على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها وأما الدين فمبني على الغيب. وأن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما. وأن تنافس الأديان وتفاضلها يجب أن يكون مبنياً على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا هذه الفضائل والآداب فجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة.

وهو يخلص في (ص 199) إلى القول:

«إن الشرائع تنزل على البشر لإخراجهم من حالة قديمة إلى حالة مدنية جديدة. أي لإزالة العثرات التي تكون في سبيلهم. ومتى زالت العثرات من وجه البشر بشرائعهم الجديدة وجب عليهم أن يفسروا هذه الشرائع والشرائع التي يضعونها بعد ذلك تفسيراً يقصد به إزالة العثرات الجديدة التي يجدونها أمامهم أيضاً. أي أنهم يعتبرون الماضي ماضياً ويهتمون بإصلاح الحاضر بنظامات وتأويلات توافق الوسط الذي يعيشون فيه كما أن الشرائع القديمة أنزلت عليهم موافقة لوسطهم الذي كانوا فيه.. والحاضر يثبت أن قرن الدين بالدنيا في زمن كهذا الزمن محال والعمل بقواعد الإنجيل محال أيضاً. أما من حيث قرن الدين بالدنيا فإن العالم اليوم غير العالم الذي كان في أيام نهضة العرب».

إلى أن يختم قائلاً (ص 200):

«فمن هو المسيحي الذي يُضرب اليوم على خدّ فيحوّل الخدّ الآخر. من هو المسيحي الذي لا يهتم بثروة الدنيا وأباطيلها ويفضلها على كل ثروة. أترى ذلك في العوام الذين يملأون الكنائس وهم لا يعرفون من الدين غير ظاهره أي تقبيل الصور وسماع صلاة الكاهن..

هذا كل ما يقال في ترك الدنيا في المسيحية ومنه يظهر أن المسيحيين جاروا العصر ورضوا بترك شيء من الأصل جرياً مع سُنة المدنية لئلا تجرفهم. وأما

إخوانهم المسلمون فإنهم لا يزالون إلى الآن يترددون في هذا الترك وهم واقفون وقفة الحائر بين طريقين تؤديان إلى المستقبل ـ ذلك المستقبل الأبدي الذي تسير إليه الأمم كأنها أنهر كبرى تنصبّ في الأوقيانوس العظيم.

ويخلص إلى القول في كتابه (ص 226) بأنه كتب ردوده على الأستاذ (أي الشيخ محمد عبده) «بحرية بعيدة من كل مداراة وكل تحامل. أما المداراة فعلم الأستاذ الواسع في غنى عنها. وأما التحامل فما هو من شأننا ولا هو مما يؤثر بالأستاذ إذا وُجد به».

يقول الدكتور محمد كامل ضاهر[1]:

«من الواضح أن محمد عبده يريد بناء مجتمع إسلامي ديناميكي متطور، لكنه لم يتصور ذلك خارج نطاق الإسلام إذا أصلحت مفاهيمه. فهو لا يريد تشييد بناء جديد، بل إصلاح البناء القديم.. وإذا كان الدين يوصلنا إلى نفس الأهداف التي توصلنا إليها الحضارة الغربية الحديثة، فلم العدول عنه إلى غيره؟ إن هذه المقولة هي التي كانت محور الخلاف بينه وبين فرح أنطون».

كان فرح أنطون أحد الرموز الأوائل للتيار العلماني، بينما كان الشيخ محمد عبده من أهم رموز التيار الديني المستنير.

طرح فرح أنطون أفكاره حول العلمانية السياسية، والمجتمع المدني، والاشتراكية، والعقلانية. والتعايش بين الدين والعقل.. ليثبت أن للعلمانية أيضاً مصادرها القوية في هذا التراث، وليبرهن على الأهمية التي يمتلكها، وبالأخص الفلسفة الرشدية، بالنسبة إلى تحديد الإيديولوجيا التي يجب أن تسود المجتمع العربي الحديث[2].

(1) الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر، بيروت، 1994، (ص 171 ـ 177).

(2) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزويني، دار الفارابي، بيروت، 1988، (ص 17).

ركّز فرح أنطون على العقل فهو الضامن الحقيقي لوحدة الحقيقة بين جميع أفراد المجتمع، مهما تباينت تربيتهم وثقافتهم وطبقاتهم وأديانهم، ومصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. والشرط الوحيد لمثل هذا الاتحاد، هو حوار عقلاني ديمقراطي في فضاء فكري حرّ ومنفتح يؤدي في النهاية إلى تجذير الفكر العلماني في البنية الذهنية العربية و«تطهيرها» من مقولات الذهنية المناوئة المتمثلة بالدين. إن تحرير العقول من التعصب الديني، ومحدودية الأفق العقلي، يحتل بالنسبة إلى فرح أنطون ومدرسته، المدخل السليم والوحيد إلى تحقيق التقدم في الشرق.

وخلاصة القول إن فرح أنطون كان يطمح إلى تحرير الشعب من سلطة التيار الديني، وتحقيق مصالحة بين التيارات المختلفة وفق مبادىء العلم والعقل والفلسفة، من أجل خلق مجتمع متناسق ومتماسك، قادر على حل مشكلاته الكبرى في جو من حرية الفكر والتعبير، والنقد العقلاني لأسباب تلك المشكلات.

ولعل خير ما يظهر موقفه من الدين ما نشره في مجلته «الجامعة» تحت عنوان التساهل الديني[1]: «ولكن الاختلاف العظيم إنما هو في تعريف هذا التساهل. فإذا كان المقصود به أن يحترم الناس جميع الأديان التي ليس فيها مسٌّ لكرامة الإنسان ولا نقض للنواميس الطبيعية كاليهودية والإسلامية والمسيحية والبوذية كما شرّعها شارعوها لا كما هي الآن فإن هذا المبدأ صحيحٌ غضب الناس عليه أو رضوا عنه. وأما إذا كان المقصود به ما يسمونه عدم الاكتراث بالدين لا التساهل ـ إذ بين الأمرين ما بين الأرض والسماء وقد قال الفلاسفة أن الكفر أخف ضرراً من عدم الاكتراث ـ فإننا نرد هذا المبدأ ولا نستحسنه لأنه يقطع الإنسان عن مصدره الأعلى والذات الأعظم الذي أخذ منه ويهدم أساس الفضيلة في هذه الحياة.

وإن قيل ما هو التساهل الحقيقي أجبنا: هو أن تعمل بهذه القاعدة القديمة: إصنع بالناس ما تريد أن يصنع الناس بك لأنك لست أفضل من سواك. فمتى عمل

(1) مجلة الجامعة، السنة الثانية (1901)، (ص 733 ـ 734).

الإنسان بها وأدرك معناها الحقيقي احترم أديان الناس واعتقادهم ليحترموا دينه واعتقاده وبلغ من معرفة الحقيقة مبلغاً صار يعتقد عنده أن كل طعن في دين الغير طعن في نفس دينه لأن الأديان واحدة في الوجهة وهي عبادة الله وإن كانت مختلفة الطرق والفروع. ومتى صار الإنسان يعتقد هذا الاعتقاد وينظر إلى آراء الناس ومعتقداتهم حتى أغلاطهم وأوهامهم وخزعبلاتهم نظرة الرفق والشفقة والاعتدال ولو كانت مضرة به ومخالفة لمبدئه ـ جاز له حينئذٍ أن يسمي نفسه حكيماً متساهلاً».

يقول الدكتور طيّب تيزيني عن فرح أنطوان[1]:

«إن المفكر المنوِّر فرح أنطوان ينطلق من أن تحرير العقول من التعصّب الديني وضيق الأفق العقلي يمثّل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدّم في الشرق».

(1) ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين: محمد عبده وفرح أنطوان تأليف فرح أنطوان. تقديم د. طيّب تيزيني، طبعة أولى، دار الفارابي بيروت، 1988. المقدمة (ص 5).

الأقباط بين عهد الذمة وعقد الوطنية

محمد عفيفي

هناك شبه إجماع على أن الأقباط استقبلوا الفتح العربي بترحاب كبير، بل ويذكر البعض الخدمات الجليلة التي قدمها الأقباط للجيش العربي والتي فتحت أمامه مسالك البلاد[1].

وقد أثار الدور الذي لعبه الأقباط إبان الفتح الجدل من خلال طرح مسألة الوطنية إذ كيف يسلم الأهالي بلادهم إلى الغرباء؟ ووصم بعض الغربيين موقف الأقباط بالخيانة[2]. وعلى ذلك دافع بعض المؤرخين الأقباط عن موقف الأقباط من الفتح العربي وبرأوا الأقباط من الخيانة واتهموا المقوقس (الحاكم البيزنطي) بالخيانة وتسليم مصر للعرب[3].

وفي رأينا أن الأقباط لم يستنكفوا عن تقديم الخدمات الجليلة للعرب أثناء الفتح. ويمكن تفهم هذا الموقف من استيعاب أحداث الفترة القلقة التي سبقت

(1) قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ط 2، القاهرة 1979، ص 33.

(2) كلوت بك: لمحة عامة إلى مصر، ج 2، ترجمة محمد مسعود، القاهرة، د .ت، ص 196.

(3) إيسدورس: الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، ج 2، القاهرة، د .ت، ص 102. ويقول القس انسطاس شفيق أن الأقباط لم يساعدوا العرب إطلاقاً من أجل التفريط في أرض مصر ولقبول حكم غريب، لأن الأقباط لم يفرطوا ولن يفرطوا في أرض مصر، فلو أدرك الأقباط أن العرب دخلوا مصر لكي يستوطنوا بها كحكام لقاوموهم. أنظر ندوة: الأقباط والقومية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 33، نوفمبر 1980، ص 90.

الفتح العربي لمصر والتي كانت بمثابة المخاض التاريخي له. فقد عانى الأقباط الأمرّين نتيجة الصراع الفارسي ـ البيزنطي واجتياح الفرس لمصر والخراب والدمار الذي لحق بمصر على أيديهم. ولم تسفر عودة البيزنطيين مرة أخرى إلى مصر عن راحةٍ للأقباط، بل كان العكس صحيحاً حيث صب البيزنطيون جام غضبهم على الأقباط من جراء الخلاف المذهبي بينهما، حتى اضطر البابا القبطي بنيامين إلى الفرار متخفياً عن الأعين.

من هنا كانت مساعدات الأقباط للعرب نكايةً في البيزنطيين وأملاً في الخلاص منهم وبحثاً عن الاستقرار. ويبرز ساويرس بن المقفع مدى تأثير الخلاف المذهبي بين البيزنطيين والأقباط على نفسية الآخرين بقوله: «كان الرب يخذل جيش الروم قدامه (الجيش العربي) لأجل أمانتهم الفاسدة والحروم التي حلت بهم لأجل مجمع خلقدونية»[1]. ومع ذلك لم يخل الأمر من وجود مظاهر من المقاومة القبطية للجيش العربي أثناء الفتح، إلا أنها لا تمثل ظاهرة عامة[2].

على أية حال كان لا بد من وجود صيغة قانونية للعلاقة بين العرب كفاتحين والأقباط كرعية غير إسلامية تعيش في كنف الدول الإسلامية، من هنا جاءت صيغة عهد الذمة[3] لتنظيم طبيعة هذه العلاقة، ومن أهم ملامح هذا العهد أهمية وشهرة

(1) ساويرس بن المقفع: تاريخ البطاركة، جـ 1، طبعة معهد الدراسات القبطية، د .ت، ص 106.

(2) منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، ط 3، القاهرة 1982، ص 373 ـ 374.

(3) تحتفظ الكنيسة القبطية بصورة من العهد النبوي للأقباط، ويذكر هذا العهد أن كاتب أصله هو علي بن أبي طالب، وأن هناك ثلاث نسخ منه، واحدة لدى الكنيسة القبطية والأخرى في دير سانت كاترين، والثالثة لدى الإدارة الحاكمة؛ أنظر مخطوطات بطريركية الأقباط الأرثوذكس بالقاهرة، مخطوط رقم 61 تاريخ. وعن عهد الذمة أنظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، وابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة. وعن عهد الذمة من الوجهة الفقهية والظروف التاريخية، رضوان السيد: المسيحيون في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب المسيحيون العرب.

«الجزية» أو «الجوالي» وهو التزام مالي يسدده الأقباط ـ وأهل الذمة بصفة عامة للدولة سنوياً، يشبهها البعض بضريبة الرأس الشائعة في التاريخ القديم. ولكننا نرى أن الجزية تمثل عقداً مكتوباً بين أهل الذمة كرعايا والدولة كأداة بحماية أهل الذمة والدفاع عنهم طالما سددوا الجزية. من هنا رأى البعض أنها أقرب إلى «ضريبة الدفاع»[1]. ويدعم هذا الرأي الإعفاءات التي تمتع بها النساء والأطفال وأحياناً الشيوخ وهم العناصر التي لا يمكنها أن تشارك في القتال وبالتالي فهي لا تسدد الجوالي كما يفعل الرجال والشباب الذين يتمتعون بالحماية في ظل الدولة الإسلامية. ومع ذلك فإننا يجب أن ننظر إلى إعفاءات النساء والأطفال والشيوخ بل والرهبان وبعض المرضى كالمصابين بالبرص والجذام وما شابه ذلك إلى أنها إعفاءات لقوى مستهلكة وليست لقوى عاملة تستطيع أن تسدد الجزية. ويذكر الماوردي[2] أن الجزية عقد بين الإمام وأهل الذمة يكفل لهم بها الكف عنهم والحماية لهم.

وهناك العديد من الشروط الأخرى في عهد الذمة بعضها مستحقة وبعضها مستحبة. أما المستحقة فهي:

1 ـ عدم ذكر الإسلام بذمٍّ له أو قدحٍ فيه.

2 ـ عدم ذكر كتاب الله بطعن له أو تحريف فيه.

3 ـ عدم ذكر الرسول بتكذيب له أو ازدراء.

4 ـ ألا يعيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح.

5 ـ ألا يفتنوا مسلماً عن دينه أو يتعرضوا لماله أو دمه.

6 ـ ألا يعينوا أهل الحرب. . . وهي شروط ملزمة فإذا نقضوها انتقض عهدهم، والمستحب ستة شروط هي:

(1) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص 28 ـ 29.
(2) الماوردي: المصدر السابق، ص 142، 45.

1 ـ لبس الغيار (وهو الملابس ذات اللون المخالف للون ملابس المسلمين لتمييزهم عنهم).

2 ـ ألا تعلو أصوات نواقيسهم وتلاوة كتبهم.

3 ـ ألا تعلو أبنيتهم فوق أبنية المسلمين.

4 ـ ألا يتجاهروا بشرب الخمر وإظهار صلبانهم وخنازيرهم.

5 ـ أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.

6 ـ أن يمنعوا من ركوب[1] الخيل ولا يكون ارتكاب هذه الشروط نقضاً لعهد أهل الذمة.

ويضاف إلى هذه الشروط بعض القيود المفروضة حول بناء الكنائس الجديدة أو ترميم الكنائس القديمة، فالقاعدة الفقهية ترى أنه «لا كنيسة في الإسلام» أي عدم جواز إنشاء كنائس جديدة في دار الإسلام، والسماح بترميم الكنائس القديمة من نفس نوع مواد البناء القديمة وعدم جواز استحداث أي تجديدات أو توسعات في الكنائس القديمة. ومع ذلك فإن أوضاع الكنائس المصرية في الفقه الإسلامي هي من الأمور المعقدة وأن أي محاولة لتنظيم هذه الأوضاع تتطلب الإجابة عن السؤال الهام والتقليدي هل فتحت مصر صلحاً أم عنوة، أو اختلاف أمر مدن مصر في مسألة الفتح فبعضها فتح صلحاً والبعض الآخر عنوة، لاختلاف تنظيم شؤون الكنائس في البلاد المفتوحة صلحاً عن كنائس البلاد المفتوحة عنوة، فضلاً عن الكثير من الأمور المتعلقة بطبيعة عهد الصلح وبملكية أراضي الكنائس والأديرة، هل هي ملكية «رقبة» أي ملكية خالصة أم ملكية انتفاع.

يضاف إلى ذلك التباين بين كنائس وأديرة مصر من حيث وضعها الفقهي. فالفقه الإسلامي يرى أن أوضاع كنائس القاهرة تختلف عن أوضاع كنائس الصعيد،

---

(1) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق.

ومرد ذلك إلى قاعدة عامة في أحكام الفقه الخاصة بأهل الذمة مفادها أن الكنائس والأديرة في المدن التي أسسها المسلمون كالقاهرة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد يجب إزالتها إما بالهدم أو غيره. . . سواء أكانت تلك المعابد قديمة قبل الفتح أو محدثة[1].

هكذا شكل عهد الذمة الإطار القانوني الذي يحيا الأقباط داخله طوال تاريخ مصر الإسلامية، وفي رأينا أن عهد الذمة بما له وعليه قد وفر للأقباط مناخاً من حرية العبادة والحياة - بظروف العصر - أتاح لهم القدرة على البقاء والاستمرارية داخل المجتمع الإسلامي خاصة وإن تحولوا تدريجاً إلى أقلية.

وفي رأينا أن مشكلة اندماج الأقباط كأقلية في المجتمع المصري لا ترجع إلى شروط عهد الذمة بقدر ما ترجع إلى التطبيق التاريخي لعهد الذمة، وهو ما يتحمل وزره أطراف ثلاثة هم: الدولة والمسلمون والأقباط. ففي فترات ضعف الدول الإسلامية وعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي - وهي الفترات التي تندلع فيها الفتن الطائفية - ما كانت الدولة تحترم أحياناً شروط عهد الذمة أو ما تعورف عليه بشأن أهل الذمة، ومن أهم هذه المشكلات المبالغة في جمع الجزية من الأقباط لاسيما في فترات الأزمات المالية للدولة. ففي بداية الحكم الإسلامي في مصر هناك بعض الروايات التي تذكر أن صاحب بلدة «اخنا» قدم على عمرو بن العاص وقال له «أخبرنا ما على أحدنا من الجزية فنصير لها» فأشار عمرو إلى أحد أركان الكنيسة وقال: «لو أعطيتني من الأرض إلى السقف ما أخبرتك ما عليك، إنما أنتم خزَنة لنا، إن كثر علينا كثرنا عليكم، وإن خف عنا خففنا عنكم»[2].

وفي نهايات الحكم الإسلامي في مصر ونقصد به العصر العثماني، أصدرت الإدارة في مصر في عام 1734م بعض القرارات التي تزيد من قيمة ضريبة الجزية على الأقباط، واعترض الأقباط على هذه الزيادة واجتمعت كلمتهم على التجمع

---

(1) ابن قيم الجوزية: المصدر السابق، ج 2، ص 666.
(2) ترتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة حسن حبشي، القاهرة 1967، ص 247.

والذهاب إلى الديوان، ليعرضوا ذلك الأمر على ولاة الأمور. ولم يتم هذا الأمر بصورة فردية بل أخذ شكل التحرك الجماعي، حيث صعد حوالي ألف قبطي إلى القلعة للاعتراض على زيادة قيمة الجزية، وأخذت الإدارة ذلك على أنه مظاهرة اعتراض على القرارات الاقتصادية الجديدة، وكأي سلطة عسكرية، تصدى الجنود بالقوة لهذه المظاهرة، فسقط من الأقباط اثنان وتفرق الآخرون، ولم تسفر هذه المظاهرة عن شيء، إذ استمرت الزيادة في الضريبة كما هي[1].

وفي رأينا أن ضريبة الجزية في الأصل لم تكن تمثل غبناً اقتصادياً على الأقباط في معظم عصور مصر الإسلامية، إلا في فترات عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي، وهي الفترات التي تترك ذكرياتها آثاراً لا تمحى على النفسية القبطية حتى الآن، حيث يرى بعض المؤرخين الأقباط المحدثين أن الجزية هي «ضريبة يدفعها المغلوب للغالب»[2]. وما يزال لفظ الجزية يثير عند كل من الأجنحة الإسلامية والقبطية المتطرفة ذكريات الماضي التالد أو أشجان الماضي البائد.

وتأتي في المرتبة الثانية بعد الجزية مشكلة الكنائس، وعدم سماح الدولة للأقباط ببناء كنائس جديدة أو إجراء توسعات وتجديدات في الكنائس القديمة احتراماً للقاعدة الفقهية «لا كنيسة في الإسلام». ومع ذلك فإن من الثابت تاريخياً أن معظم الكنائس والأديرة القبطية قد بنيت على مر عصور مصر الإسلامية، والمعضلة هنا أن الدولة تتشدد في بعض الأحيان بشأن الكنائس، ثم تتراخى وتصرّح ببناء الكنائس، أو إجراء تجديدات بها في أحيانٍ أُخرى. ويعني ذلك عدم وجود سياسة ثابتة للدولة بهذا الشأن. والواقع أن تساهل

(1) محمد عفيفي: الأقباط في العصر العثماني، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1988، أجيزت بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بنشر الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأجنبية (نشرت مجلة الاجتهاد في العدد 29/ شتاء العام 1995، ص ص 253 ـ 265 مراجعةً تفصيليةً للكتاب. التحرير).

(2) إيريس حبيب المصري: قصة الكنيسة القبطية، جـ 4، ص 37.

الدولة بشأن الكنائس لا يأتي نتيجة سياسة عامة للتسامح الديني بقدر ما ينشأ من جراء وساطات بعض كبار الأقباط، وتقديم هدايا ورشاوى للإدارة لإصدار التراخيص بذلك[1].

من هنا فإن تشدد الدولة بشأن الكنائس يمثل بالنسبة للأقباط اعتداءً على حريتهم الدينية في الوقت الذي لا تضع الدولة فيه أية قيود على بناء الجوامع والمساجد. وعندما تتساهل الدولة بشأن الكنائس تثير من ناحيةٍ أخرى الشعور الإسلامي، لأنها بذلك تعتدي على أحكام الفقه الخاصة بأهل الذمة وتهدر الشرع في مقابل البراطيل، أي الرشاوى فيبدو كأنما الأقباط هم الذين أهدروا أحكام الشرع. وهكذا تزيد الإدارة من حيث لا تحتسب من كم الحساسية والصراع الطائفي.

يضاف إلى ذلك عدم ثبات سياسة الإدارة بشأن إلزام الأقباط بلبس الغيار (الزي المخالف للمسلمين). فأحياناً تتشدد الدولة في إجبار الأقباط على الالتزام بلبس الغيار فيفسر الأقباط ذلك على أنه عنصرية دينية، وأنهم رعايا من الدرجة الثانية، ويشعر المسلمون بالتميز الديني. حتى إذا تراخت الإدارة في ذلك، أحس المسلمون أن هذا الأمر سيفقدهم المكانة الوهمية التي يتميزون بها عن الأقباط، مع أن الجميع مسلمين وأقباطاً عانوا كثيراً من الضرائب الجائرة وعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي، وتسلط العناصر المملوكية والعثمانية عليهم.

وزاد الأمر حدّةً في فترات الاضطراب السياسي والأزمة الاقتصادية نتيجة صراعات المماليك فيما بينهم، وانعكاس ذلك الصراع على الشعب في فرض العديد من الضرائب ووقوع المظالم على الشعب بصفة عامة. والحق أن أمراء المماليك قد زادوا في الظلم على الأقباط في تلك الفترة، وبصفة خاصة أثرياء القبط لابتزاز أموالهم، فولّد ذلك شعوراً بالمرارة لدى الأقباط، كما أدى ظلم المماليك للمسلمين أيضاً إلى حالة لاشعورية لدى بعض المسلمين

(1) أنظر أمثلة عن ذلك في محمد عفيفي: المرجع السابق.

باضطهادهم للأقباط، ربما لأسباب نفسية فالمضطهد يضطهد الغير حتى يحس بكرامته، أو لأسباب اقتصادية، نتيجة الأزمات الاقتصادية التي مرت بها مصر آنذاك.

إن هذا الشعور المتنامي بالاضطهاد لدى الأقباط دفع فريقاً منهم إلى طلب الخلاص بأيدٍ أجنبية. ومن هنا ما تذكره المصادر القبطية عن موقف الأقباط عند قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1798: «عاد إبراهيم ومراد (الأمراء المماليك) إلى القاهرة ومسكا أزمة الأحكام فدارت رحاهما على محورها الأول، إذ شرعا يعتسفان طرق الظلم مع المسيحيين الذين أصبحت حالتهم تستدعي احتلال فرنسا لهذا القطر». ومن هنا كان موقف الجناح السياسي القبطي المتطرف وعلى رأسه المعلم يعقوب ومناصرته للاحتلال الفرنسي بحثاً عن المساواة بين الأقباط والمسلمين[1].

وعلى الجانب الإسلامي ما أن علمت العامة في القاهرة بسقوط الإسكندرية في عام 1798 في يد الحملة الفرنسية حتى هاجت في أحياء القاهرة وسلبت منازل وكنائس الأجانب والمسيحيين بما فيهم الأقباط ومنازل وبيَع اليهود، كانتقام لاشعوري لتدنيس «الفرنسيس الكفار» للديار الإسلامية[2].

يتضح من الموقف السابق أن العامة في صيحتها للجهاد الذي اتخذ طابعاً دينياً لم تفرق بين الفرنسي المسيحي والمصري المسيحي. وللأسف فإن الجهاد آنذاك لم يكن يستوعب ـ بحكم مفاهيم العصر ـ العناصر المصرية غير المسلمة، بل انقلبت بعض العامة على الأقباط لاشتراكهم مع الغازي في الدين، فالوحدة هنا هي وحدة دينية. وتروي لنا بعض المصادر الفرنسية المعاصرة للحملة الفرنسية أن بعض الرهبان الأقباط كانوا يسألون قادة الحملة الفرنسية «متى تقتلون جميع المسلمين»؟![3].

---

(1) ساويرس بن المقفع: المصدر السابق، ج 3، ص 1.

(2) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، طبعة بيروت، ج 2، ص 187.

(3) لاديكاد أجيبسين، الترجمة العربية تحت عنوان: صحف بونابرت في مصر، ترجمة البستاني، ص 213.

من ناحية أخرى لا يجب الارتكان تماماً للصورة الدرامية السابقة وتقديمها على أنها التفسير التاريخي للعلاقات الإنسانية في مصر آنذاك، فالموقف هنا ليس بالموقف الجماعي، كما تفتقد الصورة لعنصر آخر من عناصر آليات الحياة في مصر ونقصد به الدولة، وموقفها كحكم بين الرعية واحترام حقوق الرعية، فتروي لنا المصادر القبطية أنه أثناء وجود الحملة الفرنسية على أرض مصر دخل الأتراك في صراع مع الفرنسيين، واستطاع ناصيف باشا القائد العثماني أن يدخل إلى القاهرة فنادى فيها «بأنهم غلبوا الإفرنج (الفرنسيين) وأمر بقتل باقي النصارى فشرعوا يجزرونهم غير مميزين بين القبطي والسوري والإفرنجي، فاستدرك حالهم عثمان بك أحد ضباط الأتراك وجاء إلى ناصيف باشا وقال له: ليس من العدالة أن تهرقوا دماء رعايا الدولة فإن ذلك مخالف للإدارة السنية، فأمر عند ذلك بكف أيدي المسلمين عن قتلهم»[1]. هكذا يتضح لنا أن المشكلة ليست في عهد الذمة، وأن مفهوم احترام الرعية مفهوم واضح حتى في ظل دولة دينية كالدولة العثمانية، ولكنه يعتمد على من يطبّقه ويحترمه.

هكذا مثّل العصر العثماني الفصل الأخير من تطبيق عهد الذمة على الأقباط وهي نقطة في غاية الأهمية والحساسية. فقد اتضح من الدراسة أن نصوص هذا العهد مثلها مثل أي نصوص قانونية تكمن أهميتها في نوعية الإدارة التي تطبقها. فمن مزايا هذه النصوص أنها تتسم بالمرونة لتوائم العصور المختلفة. ولكننا نعتقد أن الاضطراب الذي ساد فترات عديدة من العصر العثماني قد دفع إلى السلطة بعناصر إدارية تعدت على صيغة أهل الذمة بأشكال متعددة، فهي تارةً تتشدد في تطبيق بعض الشروط المستحبة، وليست المستحقة في عهد الذمة وتترك أحياناً بعض الشروط المستحقة على الإدارة وهي نشر العدل بين الرعية، وإن استوى في التعرض للظلم الأقباط والمسلمون معاً. وتارةً أُخرى تغضُّ الطرف عما كانت قد فرضته من شروط على الأقباط، فيعتبر المسلمون ذلك تعدّياً من جانب الدولة والأقباط على الشريعة الإسلامية وتزداد الفتن بين المسلمين والأقباط، وتزداد رغبة المسلمين في التشدد في تطبيق عهد الذمة.

(1) إيسدورس: المصدر السابق، ج 2، ص 494.

وعلى الرغم مما تضمنه عهد الذمة من مزايا هامة لأهل الذمة فإننا نرى أن الأقباط لم يقبلوا قط عهد الذمة، وما فتئوا يحاولون التملص من شروطه بشتى الأشكال. فقد رأى الأقباط أن عهد الذمة قد وضعهم في مرتبة أقل من المسلمين وانتقص من وضعهم الاجتماعي. ولم ينس الأقباط أبداً أن مصر هي وطنهم فكيف يتحولون فيها إلى مواطنين من الدرجة الثانية.

هكذا اعتدت العناصر الثلاثة، الإدارة والمسلمون والأقباط، على صيغة عهد الذمة ولم يحاول أحد الاستفادة من عهد الذمة وتطويره ليناسب العصر لاسيما وأن صيغة العهد كانت تتسم بقدر من المرونة يسمح بالاجتهاد لمن يطبقه حسب طبيعة العصر.

وكان لا بد من تقديم بديل لرسم طبيعة العلاقة بين المسلمين والأقباط والدولة، ومن هنا جاءت المحاولات في القرن التاسع عشر لتقديم الوطنية كصيغة بديلة للعلاقة بين المسلمين والأقباط وإنهاء عهد الذمة. ولكن - في رأينا - للأسف لم يرس القرن التاسع عشر ولا القرن العشرين أسساً متينة لمفهوم المواطنية، ولم يترجم هذا المفهوم بصورة واقعية ملموسة. وبقي مفهوم الوطنية مفهوماً هلامياً إلى حد كبير يردده البعض دون محاولة الاقتراب منه ووضعه في صيغة عملية. ولا يأتي كلامنا هذا جزافاً ولكن نتيجة لمحاولتنا في قراءة التاريخ المصري الحديث. فنحن نزعم أن مفهوم الوطنية مفهوم من مستحدثات القرن التاسع عشر، وهو مفهومٌ غربيٌّ، حدَّتْ منه إلى حد كبير الرابطة الدينية، والجامعة الإسلامية، ثم بعد ذلك القومية، وما زالت مصر تبحث عن الطريق منذ دعوة مصر للمصريين في الثورة العرابية وتعريفات لطفي السيد للوطنية المصرية في مطلع القرن العشرين، وتيار الوعي الوطني الذي أحدثته ثورة 1919، ودعاوى طه حسين ولويس عوض بإحياء مصر القديمة ذات العلاقات المتوسطية، ودعاوى الفرعونية؛ أو التيار الإسلامي والجامعة الإسلامية على يد مصطفى كامل، ثم الأممية الإسلامية على يد الإخوان المسلمين في أربعينيات هذا القرن، ثم الجماعات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات أو التيار القومي العربي لاسيما في الحقبة الناصرية.

فأين الأقباط من كل ذلك؟

في الواقع حمل القرن التاسع عشر بشائر الأمل في مزيدٍ من اندماج الأقباط في الواقع المصري، لاسيما في عام 1855 في عصر سعيد بإسقاط الجزية عن الأقباط وإلحاقهم بالجندية لأول مرة منذ مئات السنين، وهي خطوات ستساهم مساهمات فعالة في ازدياد ارتباط الأقباط بالحركة الوطنية المصرية.

لكن الأقباط لم ينسوا أن بعثات محمد علي التعليمية لأوروبا لم تضم أحداً من الأقباط؛ فبقي دورهم في الإدارة والحكم محدوداً طيلة القرن التاسع عشر بالمقارنة بثرائهم الاقتصادي وبخاصةٍ بعد استقرار قوانين الملكية الزراعية في مصر وتطبيق سياسة الباب المفتوح بعد عصر محمد علي[1].

من هنا كان تأييد الأقباط للثورة العرابية نتيجةً للشعار الذي رفعته «مصر للمصريين» مما يتيح للأقباط مساحة أكبر على الساحة المصرية. لكنّ فشل الثورة العرابية ومجيء الاحتلال البريطاني، كان بمثابة ضربة قاصمة لهذا الشعور الوطني الوليد. وسواء عمد الاحتلال البريطاني إلى سياسة فرّق تسد بين المسلمين والأقباط، أو مال بعض الأقباط إلى جانب الاحتلال البريطاني بإلحاح من الروابط الدينية وطمعاً في مساحة أكبر من التواجد في ميدان الإدارة والوظائف الحكومية، أو أن الاحتلال الأجنبي المخالف دينياً للأغلبية المسلمة قد أثار المشاعر الإسلامية ـ كما حدث أثناء الحملة الفرنسية ـ ضد المسيحيين بصفة عامة: الأقباط منهم والأجانب؛ فإن العلاقات بين المسلمين والأقباط في ظل الاحتلال البريطاني قد وصلت إلى أسوأ حالة لها.

وضاعف من ذلك انتشار فكرة الجامعة الإسلامية على يد الحزب الوطني ومصطفى كامل وأنصاره، وأيضاً انتشار مفهوم «الأمة القبطية» لدى بعض الأقباط لاسيما مع النهضة الثقافية التي عرفتها الكنيسة القبطية في القرن التاسع عشر وإنشاء المدارس القبطية ومحاولة إحياء اللغة القبطية. وتتضح مظاهر الصراع بين المسلمين

(1) أنظر رؤوف عباس: النظام الاجتماعي في مصر في ظل الملكيات الزراعية الكبيرة.

والأقباط آنذاك، في مصرع بطرس باشا غالي أول رئيس وزراء مصري قبطي على يد أحد المسلمين، وبينما رأى الأقباط أن مصرع بطرس باشا لم يكن إلا لأنه قبطي، يرى البعض أن مصرع بطرس باشا كان لمناصرته الاحتلال، ولقضايا وطنية أخرى. وفي الحال تبادل المسلمون والأقباط عقد المؤتمرات، فانعقد المؤتمر القبطي في أسيوط وانعقد المؤتمر الإسلامي في القاهرة، ثم تهدأ الأمور بعد أن تترك رصيداً من الحساسية ما تزال ذكرياته كامنة في الصدور حتى اليوم[1].

وعندما اندلعت ثورة 1919 وتكون الوفد المصري الذي فاوض الإنجليز من أجل الاستقلال ثار لغط عند بعض القطاعات القبطية لخلو الوفد المصري من الأقباط، وعقدت اجتماعات بين بعض كبار الأقباط في أحد الأندية القبطية وهو نادي رمسيس. وانتهوا إلى إرسال بعضهم إلى سعد زغلول لمناقشته في هذا الأمر، وطالبوا سعد زغلول بضرورة اختيار عضو قبطي ضمن أعضاء الوفد المكلف بالكفاح من أجل الاستقلال وهو ما وافق عليه سعد زغلول. وفي رأينا أن أهم ما شجع الأقباط على الانخراط في ثورة 1919 هو علمانيتها الواضحة منذ البداية ـ على أهمية العامل الديني فيها ـ إلى جانب نجاحهم في الحصول على دور سياسي بها منذ البداية، ثم الاطمئنان على مستقبلهم السياسي عندما صرح سعد زغلول عند سؤاله عن وضع الأقباط بعد الاستقلال فقال: «يكون شأنهم شأننا، لا فرق بين أحد منا إلا في الكفاءة الشخصية»[2].

ولكن مع استرخاء المد الثوري لثورة 1919 والصراع الحزبي في أعقاب الثورة، تعود الطائفية لتطل من جديد في الساحة المصرية وتتراجع إلى الخلف الوحدة الوطنية التي عرفتها مصر في ثورة 1919. وإذا استعنا بالأدب كمصدر لدراسة التاريخ فإن ثلاثية نجيب محفوظ تعبر عن ذلك خير تعبير، يقول رياض قلدس المثقف القبطي العلماني «إني حر (علماني) وقبطي في آن

---

(1) أنظر عن هذه الأحداث، طارق البشري: المسلمون والأقباط.

(2) سميرة بحر: الأقباط والسياسة المصرية، ص 78.

بل إني لا ديني وقبطي معاً... أشعر في أحايين كثيرة بأن المسيحية وطني لا ديني.. وربما إذا عرضت هذا الشعور على عقلي اضطربت... ولكن مهلاً أليس من الجبن أن أنسى قومي؟ شيء واحد خليق بأن ينسيني هذا التنازع ألا وهو الفناء في القومية المصرية الخالصة»[1].

وزاد من عمق المشكلة في هذه الفترة تصدع حزب الوفد وضعفه نتيجة الصراعات الحزبية فضلاً عن الانشقاقات المتتالية فيه[2]؛ وهو الحزب الذي كان مؤهلاً للقيام بدور وعاء القومية المصرية. كما ساعد ظهور جماعة الإخوان المسلمين على ازدياد الحساسية لدى الأقباط وانسحابهم من الساحة السياسية أو بمعنى أدق سلبية دور الأقباط في الحياة السياسية اللهم إلا بعض المشاركة في الحركة الشيوعية نتيجة علمانيتها وأمميتها. ولقد انسحب الأقباط من الساحة السياسية ليدخلوا في ساحة الكنيسة فتكون الكنيسة لهم هي العزلة والهجرة عن الواقع السياسي المصري، ساعد على ذلك ظهور مدارس الأحد في الكنائس القبطية.

وقد أدّى الانسحاب القبطي من الحياة العامة إلى ظهور المثقفين في حركة الرهبنة القبطية، مما سينعكس أثره في ظهور قيادات كنسية جديدة على أعلى درجة من الثقافة، تستطيع أن تستوعب القبطي في الكنيسة[3]؛ فيجد القبطي العادي في نشاطه الكنسي الاجتماعي والاقتصادي تعويضاً عن دوره السلبي في المجتمع. وكما شهدت هذه الفترة هجرة القبطي بحثاً عن دور إلى الكنيسة، ستشهد أيضاً ازدياد حركة هجرة الأقباط إلى الخارج في أوروبا وأستراليا وبصفة خاصة أميركا وكندا ليظهر على الساحة ما يعرف بأقباط المهجر، وفعالية التيار القبطي المتطرف بينهم.

---

(1) نجيب محفوظ: السكرية، ص 148.
(2) عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية في مصر 1918 ـ 1936، ثم من 1936 إلى 1948 جزءان.
(3) أنظر الفصل الخاص بالكنيسة القبطية في محمد حسنين هيكل: خريف الغضب.

وحتى في عهد عبد الناصر فإننا نلاحظ سلبية الدور السياسي للأقباط آنذاك، بالرغم من ندرة حوادث الفتنة الطائفية في تلك الحقبة. ولما كانت إيديولوجية ذلك العصر هي القومية العربية فإنه من المفيد البحث عن موقف الأقباط من هذه الإيديولوجية.

من الثابت تاريخياً تعريب الأقباط لغوياً وثقافياً منذ القرن العاشر الميلادي، وهو التعريب الذي سيترك آثاراً جليلة على كل من الكنيسة القبطية والأقباط. ولا أدل على ذلك من قول الأنبا ساويرس بن المقفع في القرن العاشر الميلادي لأحد تلاميذه: «ذكرت يا حبيب أن القبط في هذا الزمان قد كثرت فيهم الأقاويل المختلفة في الإيمان الأرثوذكسي، وأن الواحد منهم يرتئي بغير رأي الآخر ويكفره، وإنك متعجب من ذلك ومحتار! فلا تتعجب، فإن السبب في ذلك جهلهم بلغتهم، لأن اللغة العربية غلبت عليهم، فلم يبق أحد منهم يعرف ما يقرأ عليه في الكنيسة باللغة القبطية».

وعندما سئل البابا شنوده بابا الأقباط الآن لماذا لم يسمح للأقباط بزيارة القدس بعد عقد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل، أجاب: لن يكون الأقباط خونة العرب، وسيدخل الأقباط القدس عندما يدخلها العرب.

ولكننا نرى أنه على مستوى القبطي العادي فإنه ليس لديه أي شعور ـ عند الكثير من الأقباط ـ بالعروبة أو بالفكر القومي العربي والإحساس الأول لدى بعض الأقباط ألا وهو القبطية ليس كديانة أو مذهب ديني ولكن كهوية أيضاً. وزاد الأمر حدة استثمار النظام في بداية السبعينات للتيار الإسلامي لضرب اليسار، مما أدى إلى تعاظم التيار الإسلامي، وفي المقابل زاد التيار الديني القبطي حتى وصل الأمر في نهاية السبعينات إلى غياب مفهوم الدولة لدى المصري، فصار الشيخ متولي الشعراوي هو زعيم المسلمين، والبابا شنوده هو زعيم الأقباط.

وكانت النهاية الطبيعية لتلك الحقبة حوادث الفتنة الطائفية في أواخر السبعينات، ثم اعتقال معظم الرموز الدينية والسياسية ثم اغتيال الرئيس السادات بعد ذلك على يد الجماعات الإسلامية.

الأقباط في مصر الحديثة:
نظرة في النزاعات القبطية في الأربعينات والخمسينات

جورج خليل

1 ـ مقدمة

يعتبر الإرهاب، والتطرف الديني، والطائفية السياسية، وتسييس الدين، والفتنة الطائفية، والوحدة الوطنية؛ من الأطروحات الأكثر إثارةً للجدل في أوساط الرأي العام السياسي في السنوات الأخيرة. فقد شهدت مصر منذ نهاية السبعينات سيلاً من المطبوعات التي تعالج موضوعات هذه المفاهيم، وتتقاسم الجماعتان الدينيتان في مصر الكتابات السياسية التي تنشرها الجماعات السياسية الناشطة.

وتشير معظم المنشورات إلى أمرين اثنين: فهي تُظهر أولاً وجود مشاكل فعلية تحمل على محمل الجد، كما تظهر من جانب آخر الجهود التي تبذل في سبيل إيجاد حلٍ لها.

ثمة ظاهرة استجدت في الآونة الأخيرة، إذ لم تعد هذه الطروحات مركزة في الجانب الإسلامي. فقد بذلت على سبيل المثال محاولات لتحليل الحركات الدينية ـ السياسية في مصر مع ما يرتبط بها من تحديات بطريقة مقارنة ومتساوية من جانب المسلمين والأقباط على حدٍّ سواء.

وخلافاً لما هو عليه الحال داخل الحركات الإسلامية، فإنه لم تظهر حتى الآن في أوساط الأقباط كتابات تاريخية تدعمها الوثائق. وقد نتج عن هذا الوضع

غير الملائم للبحث العلمي ظهور كتابات تتسم بالعصبية والوقائع الخاطئة والأغاليط والمقارنات والتفسيرات المشكوك فيها.

أما سبب هذا الواقع السيء فلا يعود إلى تهميش دور الأقباط في التاريخ والسياسة والمجتمع وحسب، بل إلى موقف الأقباط بالذات وهو موقف يتسم على ما يبدو بالانزواء الواعي. أما ما ينتج عن كسر أسوار هذا التابو فهذا ما يصفه لنا المؤلّف الشاب رفيق حبيب الذي نشر كتباً عديدة موثقة تناول فيها المسيحية المصرية من الجانب السياسي[1].

ما تطمح إليه هذه الدراسة هو تقديم جردة عن حركات قبطية سياسية ثلاث ظهرت في مصر في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات: الحزب الديمقراطي المسيحي (القومي)، وحزب الاتحاد القبطي، وأخيراً جماعة الأمة القبطية.

فكما هو الحال في الأوقات التي يتزايد فيها التوتر الطائفي جرى في الأعوام 1908 وفي الأربعينات ثم في الخمسينات لتأسيس أو محاولات لتأسيس أحزاب قبطية أو تنظيمات سياسية، إلا أنّه لم يقيض لها البقاء مدة طويلة. علينا أن لا نقوِّم مثل هذا النوع من التنظيمات ضمن ما تنطوي عليه من دلالة واقعية. إذ لا بد من التنويه أنها التعبير عن أزمة المجتمع «الكبير» في مصر وبالطبع وبموازاة ذلك عن أزمة المجتمع القبطي «الصغير». عدا ذلك لم تمثل تلك الأحزاب في أوساط الأقباط إلا أقلية بسيطة.

في دراسته عن الأحزاب السياسية في مصر[2] كتب المؤرخ المعروف يونان

---

(1) إغتيال جيل الكنيسة وعودة محاكم التفتيش ـ تجربة ذاتية، القاهرة، 1992. في دراسته المثيرة للجدل يوثق حبيب مقارناته وتأويلاته بشكل غير كاف. كما أنه يبني حججه على قاعدة وثائق خاطئة جزئياً. إلا أن ذلك لا يبرر اتهامه بالخيانة الوطنية من جانب بعض الكتاب مثل غالي شكري.

(2) الأحزاب السياسية في مصر، 1907 ـ 1984، القاهرة، 1984، ص 65. حول برامج وتقويم الحزب، راجع فانوس؛ وحول مسألة الأحزاب الطائفية عامة، راجع المصدر أعلاه، ص 53 ـ 67.

لبيب رزق ما يلي:

«باستثناء جماعة الأمة القبطية، التي ظهرت في خمسينات هذا القرن، والتي كانت جماعة سرية أكثر منها حزباً سياسياً جرت من جانب بعض العناصر القبطية محاولة وحيدة لتأسيس حزب يمثل الطائفة القبطية (. . .)». وفي ذلك إشارة إلى الحزب الذي أسس عام 1908 ولم يعش طويلاً، وقد أسّسه المحامي اخنوخ فانوس تحت اسم «الحزب المصري» وهو «أول وآخر حزب لطائفة الأقباط».

2 ـ رمسيس جبراوي «والحزب الديموقراطي المسيحي (القومي)»

في إحدى صفحاتها نشرت جريدة الكنيسة المسيحية التي تصدر في ألمانيا Herder Korrespondenz في حزيران عام 1951 ضمن زاوية «أخبار من العالم المسيحي» ما يلي(1):

«ثمة محاولة هامة حدثت في مصر في الأول من أيار، وهي تتمثل بتقوية التأثير المسيحي في المجال السياسي عبر تأسيس «حزب مسيحي ديموقراطي»، مع العلم أن كل الطوائف المسيحية قد تمثلت في لجنته التأسيسية. ولقد لعبت عوامل متعددة دوراً في تأسيس حزب مسيحي في هذا الوقت بالذات. فحزب الوفد الذي خرج منتصراً في انتخابات العام الفائت، لم يعطِ المسيحيين التمثيل الذي يتناسب مع عددهم. فلا نجد في البرلمان المصري، إلا عشرة نواب مسيحيين من أصل ثلاث مائة نائب ولا نجد في الحكم إلا وزيراً واحداً. ومما يجعل الأمر أكثر مدعاة للتفكر هو ما تسعى إليه الدولة من محاصرة لتأثيرات الجماعات الدينية. هكذا تم مؤخراً تقديم مشروع قانون يحد من صلاحية محاكم الزواج الكنسية.

ومؤخراً أيضاً ظهرت في أوساط الإسلام بعض التيارات المعادية للمسيحية من مثل (. . .) الإخوان المسلمين الذين يأملون بضم المسيحيين إليهم في الوقت المناسب».

وتبعاً لرواية ب.ل. كارتر الذي وضع بالإنكليزية كتاباً يعتبر من أمهات

(1) Herder Korrespondenz, Jg, Juni 1951, S. 392.

الكتب حول دور الأقباط في السياسة المصرية إبان ما يعرف بـ «الحقبة الليبرالية»، قام المحامي رمسيس جبراوي عام 1949 بتأسيس «الحزب الديموقراطي»[1]. وقد ورد في الدراسة أيضاً أن جبراوي عمل مراسلاً في الجريدة القبطية «مصر»، وقد كان في السنوات الأولى من الخمسينات مستشاراً للعديد من النقابات ومن ثم نائباً لرئيس «حزب العمال المصري» الأمير عباس حليم.

أما النقاط الرئيسية في برنامج الحزب فقد تمثلت بالمطالبة بالتخلص من القيود الموضوعة على حرية الممارسات الدينية والعمل بالتمثيل البرلماني النسبي وإنهاء اضطهاد الأقباط. وقد دعمت جريدة «مصر» هذا الحزب إلا أنه لم يعمر طويلاً.

أما أبو سيف يوسف صاحب كتاب «الأقباط والقومية العربية»[2] فقد رأى أن حزب رمسيس جبراوي قد تأسس في نهاية الأربعينات ولكن تحت اسم «الحزب الديموقراطي المسيحي» وبعيد ثورة يوليو تحول اسمه ليصبح «الحزب الديموقراطي القومي».

ما نشهده هنا هو التناقض بين ما ورد عند رزق وكارتر وفي جريدة «هردر ـ كورسبندس» وعند يوسف، وقد شمل التباين مسائل أساسية مثل نشأة الحزب واسمه ووجوده والمدة التي استمر فيها نشاطه. أما الخبر الذي نشر في مجلة «هردر كورسبندنس» فهو تقرير معاصر وربما كان مصدره عضواً في الجماعة

(1) راجع: The Copts in Egyptian Politics 1918-1952، القاهرة، 1986، ص 280؛ والحواشي 159 وما بعده، ص 289، حيث يستند كارتر إلى وثائق من وزارة الخارجية البريطانية وعلى جريدة مصر الصادرة في 11/6/1949، وهو يتناول دراسة الحزب متّخذاً مسافة منه.

(2) بيروت، 1987، ص 141 ـ 147. يعتبر كتاب يوسف هذا من المؤلفات التي تعطي لمحة واسعة إلى جانب الخبر الوارد في مجلة (هردر)، وإلى جانب ما نقله المستشرق الألماني برتولد شبولر. ويضاف إلى هذه المعلومات بعض أخبار كارتر الذي تناول الحزب ببعض التوسع. أما في سائر الأعمال الأساسية حول الأقباط ودورهم في السياسة المصرية أو عن الأحزاب في مصر فلا نجد ذكراً لاسم حزب جبراوي. راجع ما كتبه شبولر في:
Internationnale Kirchenzeitschrift Jg. 41, Heft 4, 1951, S. 221.

المسيحية المقيمة في القاهرة. إلى ذلك أضاف كارتر معلومات مستقاة من أرشيف الخارجية البريطانية، كما أضاف إلى مصادره مقالة نشرتها جريدة «مصر» في حزيرن 1949. أما يوسف فقد استند أيضاً إلى مقالات نشرتها جريدة «مصر» في شباط وآب من العام 1952. ورواية يوسف لها ما يؤيدها، إذ كان له بانتمائه إلى الأوساط السياسية القبطية اليسارية الملتزمة إمكانية الوصول إلى معلومات من هذا النوع[1]. ثمة فارق زمني قدره ثلاث سنوات ما بين المقالة التي أوردها كارتر (حزيران 1949) وبين مقالة يوسف (آب 1952)، مما يجعل مقولة كارتر حول عدم استمرارية الحزب مقولة نسبية. علماً أن كليهما رغم الاختلاف على تسمية الحزب قد حددا تاريخ التأسيس مع نهاية الأربعينات. ونظراً لما اعتمداه من مصادر تبدو روايتهما أقرب إلى الصدقية مما ورد في المجلة الألمانية (هردر كورسبندنس) والتي حددت العام 1951 تاريخاً لظهور الحزب. وفي رواية يوسف نجد إضافة عبارة «المسيحي» إلى تسمية الحزب. أما أهداف الحزب فنجدها متشابكة بشكل عام عند المؤلفين الثلاثة.

وانطلاقاً من الخبر الوارد في هردر كورسبندنس بتاريخ حزيران 1951 يمكن فهم ما أورده يوسف في المقالة الصادرة بتاريخ 14 شباط 1952[2] وفي الثامن عشر من آب 1952[3]، كما نجد أن ثمة توافقاً في مزاعم «الحزب الديموقراطي المسيحي (القومي)». فالمقالة الثانية التي استعاد يوسف مضمونها قد ظهرت بعد ثورة تموز وقد أبرز الحزب تحت اسم الحزب الديموقراطي القومي. أما المقالة الأولى فقد ظهرت قبل الثورة في 14/12/1952 وكانت بعنوان «الأقباط يطلبون المساواة

---

(1) يوسف (مواليد 1922): بين 1945 و 1954 تولى تحرير بعض الجرائد مثل جريدة الحزب الشيوعي؛ الفجر الجديد (1945 ـ 1946 وكان رئيس تحريرها)؛ ثم عمل في جريدة الوفد: البلاغ وصوت الأمة.

(2) مصر، 14/2/1952. فيما يعدده يوسف لا نعرف إن كان يعطي التعداد الأساسي أو أن ما يعطيه كان تلخيصاً منه.

(3) يوسف: ص 141 تابع، في الحاشية 164 يحيلنا الكاتب دون إشارة إلى جريدة مصر الصادرة بتاريخ 18/8/1952، وهذا ينطبق أيضاً على الهامش الذي سبق.

والأنصاف عملاً لا قولاً»، وقد زعمت نسبة هذه المطالب إلى منظمة الشباب القبطي والحزب الديموقراطي المسيحي.

التوافق في شعارات الحزب الديموقراطي المسيحي (القومي)[1].

A. Herder Korrespondenz حزيران 1951

1 ـ يجب أن تكون سياسة مصر مستقلة عن وجهات النظر الدينية والعرقية وأن تبنى على قاعدة وطنية.

2 ـ يجب فصل الدولة عن الدين

3 ـ يجب اعتبار اعلان مبادىء حقوق الإنسان معبراً عن حقوق المواطنين

4 ـ يجب تقدير الأعياد الدينية المسيحية كما هو الحال بالنسبة للأعياد عند المسلمين

5 ـ يجب إطلاق الحرية في الدخول إلى الأديان أو الانتقال من دين إلى آخر

6 ـ يجب أن تتمتع الجماعات الدينية كافة بحقوق متكافئة من حيث الدعاية في الإذاعات

7 ـ لا توضع قيود أمام أعضاء الجماعة في الدخول إلى الوظائف العامة

مصر: B. 1952/2/14

ـ فصل الدين عن الدولة

ـ تمثيل الأقباط في المجالس النيابية بعدد يتناسب مع تعدادهم

ـ رفع القيود على بناء الكنائس

ـ يسمح للأقباط بتعليم دينهم أسوةً بإخوانهم

ـ يصرح بإذاعة الشعائر الدينية يوم الأحد في الأعياد

ـ الوظائف والترقيات والبعثات (إضافة) إلى الجندية، والبوليس المقصود هنا رفع نسبة المقبولين من أبناء القبط إلى هاتين المدرستين

ـ المحاكم الشرعية تكف عن التدخل في أحوالهم الشخصية

ـ تمنع الحكومة أية دعاية تفرقة

مصر: C. 1952/8/18

ـ العدالة في توزيع الأرض ولكن ليس بغرض حد أقصى للملكية. إنما بإلزام الملاك برفع مستوى عمالهم الزراعيين ورفع الحد الأدنى للأجور

ـ أن تكون سياسة الحكومة قومية لا جنسية ولا دينية

ـ أن تتبنى الحكومة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

---

(1) أدرجت المطالب بحسب الترتيب المعطى. أما ما تورده مجلة «هردر» من مطالب فهي مأخوذة من الخبر المشار إليه أعلاه.

ـ أن تكتب العربية بحروف لاتينية كما طالب بذلك عبد العزيز باشا فهمي وكما فعل الأتراك

ـ أن يحذف بيان دين الطالب من الأوراق الرسمية

ـ أن تلغى النسبية الطائفية للوظائف القضائية

أشار أبو سيف يوسف إلى الفروقات النوعية الكبيرة في مطالب الحزب. فعلى سبيل المثال فصل الدين عن الدولة (A2, B1)، ومطلب استخدام الأقباط في الجيش والبوليس بوتيرة أكبر (B5). والمطالب التي نجدها في A وB لا تستند إلى أية قاعدة أيديولوجية ثابتة وهي تتنوع بحيث تتنقل من المضمون الليبرالي (A1) والعلماني (B1) والطائفي (B2)[1].

أما انطباعي الشخصي فهو تغليب المواقف العلمانية. فحتى في المطالب الطائفية ظلت الرغبة في المساواة مع المسلمين رغبة ظاهرة. أما المطالب التي نجدها في (C) والتي أطلقها الحزب بعد قرابة شهر من ثورة يوليو فهي لا تتوخى علناً إبراز مطالب قبطية طائفية. والسمة العلمانية نجدها الغالبة على النقطة الرابعة من (C). أما المطالبة بكتابة العربية بالحرف اللاتيني فهي رغبة تعبر على الأرجح عن أمل الحزب بأن يحتذي النظام الجديد النموذج العلماني الذي بوشر العمل به في تركيا سابقاً، ولا يجب بحال من الأحوال أن نجد فيه رفضاً لعروبة مصر. أما المطلب الأول في الفقرة C فهو مطلب يبدو خارج هذا الإطار ولا مجال لفهمه، ونظراً لصياغته علينا أخذه بتحفظ، كما علينا أن نعتبر أن الحزب قد اتخذ من قضية الإصلاح الزراعي موقفاً يتسم بالمحافظة.

كتب أبو سيف يوسف ما مؤداه، أن الحزب في المرحلة السابقة على الثورة قد تأسس بسبب من معارضته لحزب الوفد وقد كان من الناحية العملية موالياً للقصر[2]. إلا أن هذه الموالاة لم تدعم بالحجج من قبل المؤلّف الذي زعم في هذا الإطار أن القصر قد نجح وبالتدريج منذ بداية الخمسينات من هذا القرن وبخاصة بعد الأحداث الطائفية ومنها إحراق كنيسة في السويس أوائل العام 1952، في تحريك جزء من المثقفين الأقباط ضد حزب الوفد. هكذا،

(1) قابل يوسف، ص 144.

(2) أشارت مجلة «هردر كورسبندنس» إلى المعارضة لحزب الوفد.

وبعد أحداث السويس (كانون الثاني 1952) طلب الحزب الديموقراطي المسيحي من الملك حل حزب الوفد. وبدوره أرسل الملك ممثلاً عنه إلى تجمع الشباب القبطي الذي انعقد بسبب الأحداث المشار إليها[1].

وثمة أكثر من دليل على أن القصر في صراعه الطويل مع الوفد لم يكن يستغل هذه الأحداث ليحاول إضعاف الوفد. وينسحب ذلك على ادعاء استخدام «السلاح الديني» الإسلامي. أما محاولة القصر في التقرب من أقباط الوفد بهدف ثنيهم عن ولائهم له فهي سياسة بدأها القصر فعلاً منذ حادثة «الكتاب الأسود» الذي وضعه مكرم عبيد عام 1942 على ما يظهر[2].

وبذلك علينا أن لا نحدد بداية هذه السياسة في العام 1950 بكل الأحوال. وفي هذا الإطار أيضاً تبدو حجة يوسف اعتبار حريق الكنيسة في كانون الثاني 1952 غير مبررة. كذلك يبدو الحديث عن سياسة تدرج اتبعها القصر حديثاً لا معنى له، ذلك أن حكومة الوفد كانت قد سقطت نهاية كانون الثاني بعد ما يعرف بحريق القاهرة. وبعد ذلك بستة أشهر وقعت الثورة التي قضت على السلطة الملكية. عدا ذلك تبدو هذه السياسة وبسبب التحالف القائم منذ أواسط الأربعينات وبسبب كون حزب الوفد في هذا الوقت لم يعد حزب الوحدة القومية بين الأقباط والمسلمين، تبدو سياسةً لا توصل إلى استخلاص مثل هذه النتائج.

لا تتيح لنا الأدبيات المستخدمة التوصل إلى إحصاء عدد أعضاء هذا الحزب ولا المنظمات التابعة له ولا إعطاء فكرة عن نشاطاته. أما اسم رمسيس جبراوي فهو اسم يرد عند كارتر ويوسف على حد سواء. وفي مقالة كتبها جبراوي بمناسبة مقتل رئيس الهيئة القبطية الاسترالية مكين ابراهيم مرقص (1932 ـ 1991) على يد متطرفين

(1) يوسف: ص 145. في الهامش 173 يشير يوسف إلى جريدة مصر الصادرة بتاريخ 16/ 1/ 1952، وبتاريخ 19/ 1/ 1952.

(2) حول علاقة عبيد بالقصر، راجع الفصل المتعلق بحزب مكرم عبيد، الكتلة الوفدية لرزق، أحزاب سياسية، ص 132 ـ 135؛ وبخاصة يونان لبيب رزق، الوفد والكتاب الأسود، القاهرة، 1978، ، أو أيضاً كارتر، ص 188 ـ 194.

إسلاميين في أستراليا نجد معلومات أخرى[1]. نشير إلى أن هذه المقالة قد نشرت في جريدة «الأقباط» التي تصدر في الولايات المتحدة. وفي هذه المقالة نجد جبراوي قد كتب شبه سيرة شخصية إذ قال إنه هاجر عام 1976 مع عائلته إلى أستراليا. وأنه منذ ثورة 1919 نذر نفسه للدفاع عن الديموقراطية وحقوق الإنسان. وفي ذاك العام أي عام 1919 لم يكن سنه قد تجاوز الخامسة عشرة. ويستفاد من ذلك أنه من مواليد العام 1904، وأنه كان عند تأسيسه لحزبه ما بين الخامسة والأربعين والثامنة والأربعين من عمره. أما المبادىء الواردة في إعلان عصبة الأمم ومن ثم الأمم المتحدة حول الديموقراطية وحقوق الإنسان فهي بنظر جبراوي أعلى ما بلغته الإنسانية من تشريعات. وقد قدر لهذه الشرعة أن تلغي سائر القوانين الأخرى. ومن ضمن هذه أشار جبراوي بالتحديد إلى القوانين الإسلامية. وقد ترتب عليه أن يدفع في مصر ثمناً غالياً دفاعاً عن مبادئه. تماماً مثل «كثير من كبار المسلمين» الذي طالبوا انطلاقاً من المبادىء عينها بالعدالة للأقباط.

أما ب. ل. كارتر فقد كتب يقول[2]، إن جبراوي كان أيضاً عضواً في «جماعة الأمة القبطية» وأنه قد اعتقل مع البطريرك القبطي يوساب الثاني في تموز من العام 1954 وقد حكم معه أيضاً. إلا أن اسم جبراوي لم يرد في اللائحة التي ضمت 37 متهماً في حادثة الاعتقال المشار إليها بل في لائحة المحامين[3]. وفي وثيقة أخرى، وهي الاعتراض على حل جماعة «الأمة القبطية» نجد أيضاً اسم جبراوي إلى جانب اسم هلال وسواه على لائحة المحامين عن المتهمين، أي عن جماعة الأمة القبطية، مما لا يعني مع ذلك

---

(1) رمسيس جبراوي: من ذكرياتي عن الشهيد الدكتور مكين: **في الأقباط**، مجلد 18، رقم 3 و4، تموز 1991، ص 41.

(2) كارتر، ص 280.

(3) المحكمة العسكرية العليا، القضية رقم 297، سنة 1954؛ الأزبكية، رقم 646، سنة 1954 عسكرية عليا. هذه الصور وسواها وردتني من الدكتور إبراهيم فهمي هلال ولم أتمكن من مقارنتها مع الأصل.

وبالضرورة أنه كان عضواً في الجماعة المذكورة[1].

أما قائد هذه الجماعة آنذاك، ابراهيم فهمي هلال فقد زعم فيما خص حزب جبراوي، أن هذا الحزب لم يكن له وجود قط، فلم يكن الحزب هذا إلا من بنات أفكار جبراوي ولم تتحقق هذه الفكرة إطلاقاً[2].

غالب الظن أن الحديث عن الحزب الديموقراطي المسيحي (القومي) لم يكن يعني إلا الحديث عن دائرة صغيرة من الناس، لم يكن نشاطهم ليتعدى اللقاءات وكتابة بعض المقالات في الجرائد. أما هذا التجمع فلم يلعب بوصفه تنظيماً أي دور في الحياة السياسة المصرية، مما يجعل التكهن السياسي حول معلومات تتعلق بالموقف آنذاك تكهناً في غير محله. ومع ذلك فإن جزءًا من المطالب التي رفعها الحزب ما تزال إلى الآن تلقى صدىً في أوساط عريضة من الطبقة الوسطى القبطية في مصر.

3 ـ زكي شنوده وحزب الاتحاد القبطي

ثمة حزب طائفي قبطي آخر تأسس على ما يظهر عام 1947 وقد حمل اسم حزب الاتحاد القبطي. وقد ورد في مخطوط وضعه الكاتب أن مؤسس هذا الحزب هو زكي شنوده. إلا أنه علينا الإشارة إلى بعض التناقض في المصادر أقله في بعض النقاط مع الالتقاء على تسمية شنوده مؤسساً وحيداً. ففي الذكريات التي أوردها زكي شنوده في مؤلفه الذي يحمل عنواناً يوحي بالكثير «بين الكنيسة والوطن»[3]، قدم معلومات واسعة وغير معروفة في جزء منها عن السياسة المصرية علماً أن هذه

(1) محكمة القاهرة الابتدائية الوطنية ـ الدائرة الخامسة المدنية، المرافعة، كانون أول 1955 [فيما يلي نشير إليها باسم محكمة 25/12/1955].

(2) هذا ما ورد في مكالمة هاتفية جرت بتاريخ 30/10/1993.

(3) المخطوطات المشار إليها حصلت عليها من المستشار زكي شنوده، الذي أشكره هنا، وعليها تصحيحات وضعت بخط اليد. ما يتعلق بهذا الحزب من معلومات مأخوذ من الصفحات 35 ـ 37.

المعلومات تظل بحاجة للنقاش والتمحيص[1].

لا نجد في الأدبيات المعروفة والمتداولة معلومات دقيقة عن حزب الاتحاد القبطي[2]. أما شنوده فقد أكد وجود حزب فعلي وبالمعنى السياسي للكلمة وقد زعم أنه حزب مثل حزب الوفد وحزب الكتلة[3]. أما في السؤال عن نشاط هذا الحزب، وما إذا كان له من برنامج وعن مشاركته في الانتخابات فقد أجاب شنوده بأن نشاط الحزب هذا قد اقتصر على مقارعة الإخوان المسلمين. أما المقارعة هذه فقد اتخذت شكل المقالات الصحفية ورفع الالتماسات التحذيرية إلى الحكم. تنطبق هذه الأقاويل على «حزب الاتحاد القبطي» كما تنطبق أيضاً على الحياة السياسية بشكل عام مع ما تميزت به تلك الحقبة في مصر من عدم الوضوح. صحيح أن اسم شنوده لم يرد في المصادر التي أرخت لتلك الفترة إلا أن شخصيته وكذلك ما ترك لنا من مذكرات بما تنطوي عليه من معلومات على جانب كبير من الأهمية.

ولد زكي شنوده عام 1917 في أم درمان في السودان وهو ابن لأبوين مصريين. ولأسباب تتعلق بنشاط وطني نفيت عائلته عام 1924 من قبل الإنكليز إلى مصر. ومنذ العام 1929 استقرت العائلة في القاهرة. ما بين 1940 و1954 عمل شنوده محامياً في مكتب مكرم عبيد. في الثلاثينات انتمى شنوده إلى حزب الوفد وفي هذه الفترة كان لا يزال طالباً في المرحلة الثانوية

(1) بعض هذه المعلومات أعطيت بشكل حكايات غير منتظمة وغير منسجمة. ربما كان ذلك مبرراً في ما ورد في المقدمة حول الظروف التي أدت لوضع هذه المذكرات، حيث يعتذر شنوده عن النقص في المعلومات إن بسبب تقدمه في السن، أو بسبب تقديمه عبر مقابلات صحفية متتالية بلغ عددها ثماني مقابلات. راجع شنوده، ص 1 ـ 5.

(2) على الصفحة الأخيرة من المخطوط (182) نجد مقالة حول شنوده مأخوذة من «الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة» (ص 384، رقم 1142) تتناول حياته ونشاطاته، وفيها إشارة إلى حزب الاتحاد القبطي. لم أتمكن من مقابلة هذه المعلومة مع الأصل.

(3) هذا ما جرى في مكالمة هاتفية بتاريخ 22/ 10/ 1993.

(العليا)[1]. ومع عبيد ترك حزب الوفد وأصبح عام 1947 قائداً للتنظيم الشبابي في حزب الكتلة[2]، ثم نائب رئيس ورئيس تحرير ومديراً مسؤولاً لجريدة الحزب التي حملت اسم الحزب نفسه. بين 1958 و1985 كان شنوده عضواً ومن ثم مديراً لوقت ما لمنظمة التضامن الافروآسيوي. وبعد عودة حزب الوفد مع نهاية السبعينات أصبح شنوده عضواً فيه وراح يكتب بانتظام في جريدة الحزب. ومنذ الخمسينات كرّس شنوده وقته للكنيسة القبطية ناشراً عدداً كبيراً من الكتب التي تناولت تاريخ الكنيسة القبطية كما كان المستشار القانوني للكرسي القبطي وللبابا الأنبا كيرلّس السادس. وهو يدير حالياً معهد الدراسات القبطية[3].

كتب شنوده أنه أسس حزب الاتحاد القبطي عام 1947 لسببين اثنين:[4]

أولاً ليؤسس منظمة تقف بوجه نشاط الإخوان المسلمين بعدما أصبح هذا النشاط قوياً وبات يهدد الأقباط. وليبعث ثانياً داخل الأقباط حركة إصلاحية. إذ من أجل محاربة العدو خارج المجموعة الطائفية كان لا بد من إحداث إصلاح في الشؤون الداخلية لطائفة الأقباط.

في الفترة ما بين 1947 و1954 قاد شنوده حرباً على جبهتين مختلفتين: ضد الاكليروس وضد الإخوان المسلمين[5].

وخدمةً لهذا الهدف شرع منذ العام 1947 بكتابة سلسلة من المقالات الكنسية، وكان عنوانها «يجب تحرير الكنيسة»[6]. وقد ظهرت هذه المقالات في جريدة

(1) شنوده، ص 25 ـ تابع.
(2) شنوده، ص 45.
(3) شنوده، ص 45 و117 ـ تابع.
(4) شنوده، ص 35 ـ تابع.
(5) شنوده، ص 42.
(6) شنوده، ص 36. أما العنوان الذي يتكرر بشكل متشابه فيذكرنا بما يرد في مجلة مدارس الأحد التي تذكر بما جرى للمسيح.

الأقباط «مصر»[1]. كان لا بد في رأيه من تنظيف الكنيسة بعد ما أصابها من فساد[2]، خاصة في الوقت الذي سيطر فيه مالك جرجس على البابا الأنبا يوساب الثاني الذي كان على كرسي الكنيسة القبطية[3].

انخرط مئات الشبان في صفوف الحزب وقد قاموا بزعمه بكتابة المناشير وبتوزيعها على الأقباط في الكنائس.

أصدر البطريرك أمراً إلى سائر الكهنة «(...) بأن يمسكوا هؤلاء الشبان ويضربوهم ويمزقوا المنشورات التي بأيديهم وقد أعلنت البطريركية علينا حرباً عنيفةً جداً، وكأننا أعدى أعداء رجالها»[4]. وحين تبين له عداء الكنيسة للحزب الذي أسسه ليكون حامياً لها، قام بتوقيف كل نشاط للحزب بعد أن استمر لأكثر من خمس سنوات، أي منذ العام 1947 وحتى 1952[5].

وبذلك يكون قد بذل كل مساعيه من خلال مهمته بـ «حزب الكتلة» ومن خلال جريدته التي ترأس تحريرها[6]. وبغض النظر عن عدم الانتظام الواضح هذا نجد أن شنوده خلال الأعوام الخمسة (؟) هذه وبموازاة مهامه في حزب الكتلة قد قاد أيضاً

---

(1) شنوده، ص 42. يعترف شنوده هنا أنه كتب مقالته التي تتناول أموراً كنسية داخلية في جريدة قبطية، وهذا طبيعي، إذ لا يعقل أن ينشر ذلك في الجرائد العامة. وفي احدى هوامشه يشير ب. ل. كارتر إلى هذا النقاش والذي دار بين المجلس الملّي والإكليروس. كما يستقى منه إشارات إلى حزب الاتحاد القبطي.

(2) شنوده، ص 30 و42.

(3) شنوده، ص 41. هنا يتهم شنوده الحارس الشخصي للبابا بالفساد الذي أصاب الكنيسة ويجعله مسؤولاً عن التهديد له ولحزبه.

(4) شنوده، ص 26.

(5) ثمة تناقض هنا. إذ إن شنوده كان قد أعلن أن المقاومة قد صدرت من جانب البطريركية.

(6) إذا كان عام 1947 هو التاريخ الذي تأسس فيه الحزب، وإذا كان قد استمر لخمس سنوات، فيكون عام 1952 هو العام الذي أنهى فيه نشاطه. في هذا العام لم تكن جريدة الكتلة موجودة، إذ سبق أن توقفت قبل سنتين. بكل الأحوال يذكر يوسف خوري، الذي وضع كتابه «مدونة الصحافة العربية»، عدد رقم 1، الجزء الخاص بمصر 1، بيروت، 1985، ص 348: أن حياة الصحيفة المصرية الكتلة قد استمرت من 1944 حتى 1950.

الحزب الطائفي «حزب الاتحاد القبطي»[1].

أما بخصوص جمعية الإخوان المسلمين ونشاط حزبه «حزب الاتحاد القبطي» فإن شنوده قد أعطانا معلومات تتناقض فيما بينها.

فمن جهة يكرر شنوده أن الإخوان المسلمين قد تحولوا إلى تهديد للجماعة القبطية «وأصبحوا يدبرون الخطط لاغتيال الأقباط والقضاء عليهم»[2]، مما حمله على تأسيس الحزب. ومنذ الأسابيع الأولى استطاع أن يجمع مئات الشبان حوله. وقد كتب (يومياً)، منذ 1947 وحتى 1954 مقالات ضد تعصب الإخوان المسلمين وأصدر في الجرائد نداءات إلى الحكم يحذر فيها من تعصب الإخوان مطالباً الحكومة بوضع حد لنشاطاتهم[3].

في جانب آخر تحدث عن «صداقة» وعن عمل مشترك مع الإخوان المسلمين في مجالات مختلفة[4].

(1) راجع التفاصيل في شنوده، ص 114 ـ تابع.

(2) شنوده، ص 40، حيث يكتب أن الإخوان المسلمين «كانوا يضعون صليباً على كل بيت من بيوت الأقباط، حتى إذا جاءت ساعة الصفر ينهالون عليهم ويقتلونهم». وهذا ما يورده أيضاً على الصفحة 114، حيث يقول إن الإخوان كانوا يهدفون إلى القضاء على الأقباط. كذلك يورد خبر اعتداء على كنيسة من قبل الإخوان المسلمين في الوقت الذي كان يقام فيها قداس منتصف الليل، ليلة الميلاد، (كانون الثاني) 1947. وكان هذا الاعتداء حافزاً لتأسيس الحزب.

(3) شنوده، ص 41: تشير كلمة يومياً إلى نوع من المبالغة. كذلك تشهد الإشارة بضمير المفرد الحاضر (أنا) على هذه المبالغة أيضاً.

(4) شنوده، ص 36. «والغريب أن الإخوان المسلمين الذين أنشأوا الحزب أصبحوا أصدقائي كلهم ابتداء من مرشدهم العام الشيخ حسن البنا إلى أصغر واحد فيهم وإن ظلوا يهاجمونني في صفحهم». كذلك يتحدث شنوده عن مخاوف عائلته، إذ قد يتعرض بسبب مهاجمته للإخوان للقتل. فقد رأى فيه الإخوان ـ بزعمه ـ خطراً. ولذلك حاول زعماء الحزب كسب صداقته إلا أنه أدرك على ما يزعم ما يكنون له. كذلك يتحدث عن مرحلة استطاع هو فيها أن ينقذ حياة حسن البنا؛ شنوده، ص 41 ـ 43. وعن المخاوف على سلامة موسى منذ الأربعينات كتب أيضاً ابنه رؤوف سلامة موسى: سلامة موسى ـ أبي، القاهرة، 1992.

على سبيل المثال أورد شنوده رسالة بعثها إلى كافة رؤساء الأحزاب بمن فيهم حسن البنا زعيم الإخوان المسلمين يدعو فيها إلى التعاون ضد الإنكليز. وقد فوجىء أن تكون رسالته قد نشرت على صفحات الأهرام تحت العنوان التالي: «من زكي شنوده رئيس الاتحاد القبطي إلى الشيخ حسن البنا مرشد الإخوان المسلمين» كما نشرت أيضاً رسالة حملت رد الشيخ البنا وفيها يذكر هذا الأخير «أن الإخوان المسلمين لا يكنون للأقباط إلا كل المحبة وأن دينهم أوصاهم بهم»[1].

ومع الإخوان المسلمين عمل شنوده منذ العام 1947 وذلك في إطار «لجنة الميثاق الوطني». وقد تناول البحث لجنة تتولى قيادة التنظيمات الشبابية (بمن فيهم الإخوان) على أن تتولى هذه وضع ميثاق الوحدة الوطنية بين جميع الأحزاب في مصر ضد الاحتلال الإنكليزي، وأن تعمل على حمل قادة الأحزاب للقبول بها[2].

تولت هذه اللجنة عقد اجتماعات لها بمعدل مرتين إلى ثلاث مرات أسبوعياً في جمعية الشبان المسلمين، كما تولت تدريب شبان وإرسالهم لقتال الإنكليز في منطقة قناة السويس[3].

4 ـ ابراهيم فهمي هلال «وجماعة الأمة القبطية»

نقلاً عن زكي شنوده، لم يقبل الشبان الذين عملوا معه في حزب الاتحاد القبطي بحل الحزب في العام 1952. وقد تداعوا للالتقاء به في منزل يقع في أحد أحياء القاهرة، حي الفجالة، وربما كان هذا اللقاء قد عقد فعلاً بعد وقت قصير من

---

(1) في هذا الإطار يصف شنوده ردة فعل بعض الأقباط على هذه الكتابات. مثل رد القمص سرجيوس الذي ذهب إلى حد ربطه بالإخوان متسائلاً إن لم يكن فيهم، وبأنه قد أقام صلات مع حسن البنا.

(2) شنوده، ص 48 ـ تابع.

(3) للتدريب، تطوع بعض الضباط وقد أطلق عليهم اسم «اللجنة الفرعية» وقد أخذت الأوامر منه أول الأمر. والضباط الذين قادوا الثورة كانوا برأيه أعضاء هذه اللجنة وكان أكثرهم من الإخوان: مثل السادات وحسين الشافعي. كذلك يورد شنوده خبراً عن لقاء الضباط الأحرار (بعد الثورة) في منزل مكرم عبيد وأنهم قد عرضوا على عبيد تولي رئاسة الوزارة.

قيام ثورة يوليو. وهناك طالبوه أن يكون مرشدهم العام، على غرار ما هو قائم عند الإخوان المسلمين. وقد قاد هذا التجمع أحد المحامين الشباب وهو ابراهيم فهمي هلال. لم يوافق شنوده على الطريقة التي اقترحتها هذه الجماعة ومن ثم قام بقطع علاقته بها. إذ إن برنامجهم قد استند إلى اعتماد القوة. أما حجة هلال فكانت ترى، في المثال الذي برز بظهور عبد الناصر، أن العنف هو الوحيد الكفيل بحل المشاكل. وقد أعلن عزمه على قلب البابا أنبا يوساب الثاني. بعد ذلك أطلقت المجموعة على نفسها اسم «جماعة الأمة القبطية»[1].

إلا أن ابراهيم فهمي هلال قد أنكر كلياً أن يكون عضواً في حزب «شنوده» بل إنه يزعم أن هذا الحزب لم يكن موجوداً قط[2].

تأسست جماعة الأمة القبطية في الحادي عشر من أيلول عام 1952[3]، الموافق لرأس السنة القبطية (يزوز ـ أول توت من العام 1969)، وقد أسسها المحامي[4] ابراهيم فهمي هلال الذي أصبح الرائد العام للجماعة. وقد تم تسجيل التنظيم في وزارة الشؤون الاجتماعية باعتبارها جمعية دينية اجتماعية لاارتباط سياسياً لها وبذلك أخذ ترخيصاً بها.

(1) تأسست «جماعة الأمة القبطية» في 11 أيلول 1952، وهو العام الذي شهد نهاية الحزب برأي شنوده.

(2) مخابرة هاتفية بتاريخ 23/ 10/ 1993.

(3) هذا هو التاريخ الذي يستقى مما بين يدي من وثائق. وهو الذي أعطاه هلال شخصياً. ما نجده من معلومات عند سميرة بحر «الأقباط في الحياة السياسية المصرية»، الطبعة الثانية، القاهرة، 1984، ص 142 ـ 144، حيث تعطي العام 1951 تاريخاً لنشأة الحزب، وحيث تورد تفاصيل حول استمراريتها وحلها فيحتمل الخطأ. ربما كان خطأ مطبعياً، إذ إن كارتر قد استند إلى أطروحة س. بحر التي أنجزتها عام 1977 وفيها تعطي أيلول 1952 تاريخاً لظهور الجماعة. أما في كتابها المطبوع، فالتاريخ هو 1951. أما محمد حسنين هيكل في كتابه خريف الغضب، فهو يجعل نشأة الجماعة مع نهاية الأربعينات، وفي ذلك خطأ واضح.

(4) بحسب ما جاء في القضية 297/ 646، تاريخ 1954، كان عمر هلال في تاريخ اعتقاله 26/ 7/ 1954، ثلاثاً وعشرين سنة. أما بحر، ص 143؛ ويوسف، ص 142، فإن عمر هلال حين أنشأ جماعته كان عشرين عاماً. أما شنوده وكذلك هيكل فيقدّرون سنّه (خطأ) بأربع وثلاثين سنة.

أعلنت الجمعية[1] أنها ستعمل من أجل رفاهية الكنيسة القبطية ـ الأرثوذكسية. ولتحقيق أهدافها ستعمل الجمعية على «إصلاح شؤون الكنيسة القبطية وتقديم المساعدة للمحتاجين والعاطلين ونشر تعاليم الكتاب المقدس وتعليم اللغة القبطية وتاريخ الكنيسة وتوجيه الشباب القبطي وجهة صالحة في حياته وذلك بالاهتمام بالنواحي الروحية والعلمية والرياضية».

في الرابع والعشرين من آذار 1954 أعلن حل الجماعة بقرار صادر عن القضاء، وفي الرابع والعشرين من نيسان من العام نفسه أعلن حل الجماعة بمرسوم صادر عن الحكومة[2]. أما قرار المحكمة فقد علل بنشاط الجماعة السياسي غير المسموح به وبخاصة ما تقوم به من طباعة وتوزيع منشورات تنادي بمناقشة الدستور.

كان أعضاء «الأمة القبطية»، ـ شأن أعضاء الجماعات الشبابية الأخرى في كل وقت غالباً من الفئة الشابة ـ ريفيين وهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى[3].

كان مقر الجماعة الأساسي في حي الفجالة في القاهرة. وفي البيان رقم واحد الصادر في شباط 1953 لاحظت اللجنة الصحافية بجماعة الأمة القبطية أن الجماعة وفي غضون أشهر من تأسيسها استطاعت أن تضيف إلى المركز الرئيسي سبع فروع أخرى انتشرت في الريف[4].

---

(1) محكمة 25/ 12/ 1955، ص 5. قابل أيضاً: بحر، ص 143 ـ تابع.

(2) محكمة 25/ 12/ 1955.

(3) تبعاً لسجلات القضية 297/ 646، تاريخ 1954، تتراوح أعمار المتهمين السبعة والثلاثين بقضية احتجاز البابا (وباستثناء ثلاثة منهم) بين 17 و30 سنة. والثلاثة المشار إليهم هم أعضاء مجلس إدارة الرعية. أما وظائف المتهمين فهي: 12 طالباً؛ ثمانية صاغة؛ سبع تجار؛ إلى جانب آخرين من الطبقة الوسطى. راجع أيضاً إدوار واكيم:
A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, New York, 1963, p. 96.

(4) ما أملكه هو صورة عن هذا البيان. ثم إن الجماعة قد طبعت كتباً لتعليم اللغة القبطية. منها كتاب أيوب فرج إبراهيم: «بي نوب» 1977 الطبعة الثالثة. علماً أن إبراهيم فهمي هلال يقول في مقدمة الكتاب إنه صدر أول مرة عام 1953.

أما عدد الأعضاء فقد بلغ برأي سميرة بحر حوالي 92000 منتسب، وهذا ما أكده هلال مع ما في ذلك من مبالغة[1].

في مقابلة أجراها ب. ل. كارتر مع ابراهيم فهمي هلال يورد كارتر أن هلال قد تحدث مع أصدقائه ومنذ مرحلة الدراسة الثانوية عن الحاجة لتأسيس تنظيم قبطي سياسي. أما الحافز الذي عجل بهذا التأسيس فقد تمثل بحرق كنيسة في السويس في كانون الثاني 1952[2].

يزعم كارتر أن الأمة القبطية قد اعتبرت الإخوان المسلمين التهديد الرئيسي للأقباط. وعلى غرار مطالبة الإخوان بقيام دولة إسلامية، يرى كارتر أن الأمة القبطية قد دعت لقيام دولة قبطية، إلا أن كارتر لم يدعم هذه الحجة معتبراً أن «هلال قد اعتبر ذلك مجرد دعاية إذ إن الجماعة لم تقل بأكثر من الفصل بين الدين والدولة»[3]. وبالفعل وضع هلال باسم الأمة القبطية مذكرة مرموقة حول النقاش الدائر حول الدستور على أن يرفع في الأول من أيلول إلى لجنة مشروع الدستور وقد أرسل ورقته هذه إلى مراكز وإلى شخصيات أخرى كما قام بتوزيع هذه الورقة بشكل منشور[4]. وفي هذه الورقة اعترض هلال على النية الواردة في مشروع الدستور بجعل دين رئيس الجمهورية الدين الإسلامي وبإعلان الإسلام دين الدولة، إذ اعتبر أن مشاكل الأقباط وما يلحق بهم من اضطهاد إنما تتعلق بهذه النقاط بالذات. ففي ورقته دعا لجنة الدستور باسم الوطن وباسم العدالة وباسم الوحدة المقدسة للأمة أن تضع لمصر دستوراً

(1) يقدر أعضاء الجمعية بـ 92000 شخص، هذا ما تورده حرب عن هلال. وهذا ما أعاد تأكيده لي في مكالمة هاتفية بتاريخ 22/ 10/ 1993.

(2) كارتر، ص 280، حاشية 162 و164 على الصفحة 289.

(3) كارتر، ص 280، وحاشية 165، ص 289، حيث يشار إلى المقابلة. كذلك يعتقد آخرون بأن الجماعة قد دعت لقيام دولة مستقلة مثل يوسف، ص 142. دون الإشارة إلى مصادر واضحة.

(4) هذه الوثيقة مؤلفة من سبع صفحات. وبحوزة المؤلف صورة عنها. والمقاطع هنا مأخوذة من الصفحات 3 و7.

وطنياً صريحاً لا دينياً، مصرياً لا عربياً واضحاً صريحاً في ألفاظه ومعانيه»، وإلى «فصل الدين عن الدولة صراحةً في الدستور الجديد حرصاً على قيام الأمة ووحدة أبنائها. وليس معنى هذا التحرر من الدين فليتمسك كل منا شخصياً بدينه وعلى الدولة رعاية جميع الأديان».

أما الزعم الثاني والخطير مع أنه زعم لم يوثق كلياً، فهو أن جماعة الأمة القبطية، وعلى غرار الإخوان المسلمين قد سعت لاقتناء السلاح وتدريب أعضائها على استخدامه[1].

ضمت الجماعة وحدات بلغ عدد أعضائها حوالي الألف كشاف وجوال، والذين كانوا يظهرون في مناسبات خاصة مثل دفن القس داوود المقري في 30 كانون الثاني 1954 على سبيل المثال حيث تميزوا بشارات خاصة[2]. أما شارة الجماعة التي كانت توضع على أعلامهم وعلى ترويسة رسائلهم أو مطبوعاتهم فكانت الصليب الفرعوني وتحته توراة مفتوحة وتحتهما عبارة «سيأتي اليوم»[3]. أما هتاف الأمة القبطية فكان[4]:

---

(1) كارتر، ص 280، حاشية 164، ص 289، حيث يستند كارتر إلى أطروحة بحر، ص 354. وعند بحر عند الإشارة إلى مرسوم منع الجماعة الصادر عام 1954، يشار إلى تأسيس جماعة شبه مسلحة رديفة للجمعية. أما الطبعة الثانية المنشورة من كتاب بحر فلا إشارة فيها إلى ذلك.

(2) تستند هذه المعلومات إلى رسالة أرسلها هلال إلى المؤرخة إيزيس حبيب المصري بتاريخ 23/ 4/ 1986، حيث يشير هلال إلى أخطاء تتعلق بمعلومات أو تفسيرات تخص الجماعة. [لاحقاً سأشير إلى ذلك تحت رسالة/ هلال]. راجع أيضاً: يوسف، ص 143 الذي يأخذ عن بحر، الطبعة الأولى، ص 354.

(3) رسالة/ هلال، 1986، ص 8. قابل يوسف، 143، دون إشارة إلى التوراة أو إلى هذا القول. واكيم وبنينغتون، أشارا إلى زي موحد وإلى علم دون تحديد. كذلك أشار كارتر، ص 280، وحاشية 166، ص 289 إلى وجود علم. والمعلومات مستقاة من أطروحة بحر علماً أن الطبعة الثانية تخلو من أية إشارة إلى ذلك.

(4) القضية 297/ 646، 1954، ص 6؛ رسالة/ هلال، 1984، ص 8. قابل أيضاً يوسف، ص 142؛ =

«المجد لله ومبارك شعب مصر» ـ «الله ربنا ومصر وطننا والإنجيل شريعتنا والصليب علامتنا والقبطية لغتنا والشهادة في سبيل المسيح غاية الرجاء».

يبدو أن شعار الجماعة وكذلك الشارة الخاصة بهم، ربما كانا نسختين معدَّلتين (على الطريقة القبطية) للرمز الذي يستخدمه الإخوان المسلمون: (سيفان متعارضان، والقرآن الكريم، وعبارات الله أكبر ولله الحمد. . .)، وربما كان هتافهم مقارعة لما عند الإخوان وهتافهم: (الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا).

كتب ابراهيم فهمي هلال[1]: (. . .) لم نجيء لنبني حوائط وكنائس إنما جئنا لنبني شخصية الإنسان القبطي ونبني بداخله كنيسة. جئنا لنعلّم القبطي كيف يتكلم لغته (. . .) كيف يأخذ من إنجيله وكتابه المقدس دستور حياته الشخصي (. . .)».

وعلى بطاقة العضوية للجماعة كان يعلن ما يلي: «إعادة مجد الكنيسة والأقباط، أما السبيل فهو الإيمان والاتحاد والجهاد»، و«جمع كلمة الشباب المؤمن بدينه وقوميته».

أما عمل جماعة الأمة القبطية الأكثر إثارة والأكثر تداولاً فكان خطفهم للبطريرك يوساب. مع العلم أن التفاصيل تتناقض، وكذلك عرض الحدث وتقييمه ومأساويته كل ذلك يختلف من كاتب لآخر[2]. وتبعاً لملفات

= أما غالي شكري: «الثورة تواجه المأزق»، «اليمين الديني يشهر السلاح»، ص 16؛ وأحمد بهاء الدين مع آخرين: «الإنجيل دستورنا والقبطية لغتنا والموت في سبيل المسيح أسمى أمانينا» والشعار برأي غالي شكري ينطوي على الدعوة لإقامة دولة قبطية. والتضمين هذا نابع عن استبدال مفهوم دستور، بالشريعة ومن خلال التخلي عن الاعتراف بمصر وطناً لهم.

(1) رسالة/ هلال، 1986، ص 8.

(2) حول الأمة القبطية والأحداث، راجع واكيم، ص 95 ـ 98. أما العرض الأكثر توسعاً لهذه الأحداث والذي استندت إليه بقية المصادر فقد ورد في دراسة:

= Otto F. A. Meinardus, Christian Egypt - Faith and Life, cairo 1970, p. 42.

المحاكمة[1] نجد ما يلي: ليلة الخامس والعشرين من تموز 1954 تم خطف بطريرك الكنيسة القبطية الأرثوذكسية البابا انبا يوساب الثاني[2] البالغ من العمر 74 سنة وذلك من قبل جماعة من الشبان الأقباط أعضاء في الأمة القبطية. وقد تم هذا الحدث إبان استعار أزمة القيادة داخل الكنيسة القبطية وبعد هجمات علنية تناولت البطريرك لأسباب أخلاقية ولأسباب تتعلق بالفساد[3].

وتبعاً لما جاء في الحكم خطط كل من المتهمين الثلاثة ابراهيم فهمي هلال، وجيه توفيق بطرس (توفي إبان فترة التوقيف) وثابت جرجس جبرايل لإرغام البطريرك البابا انبا يوساب الثاني على التنحي وخلعه. وقد قاموا باستخدام العنف بمساعدة خمسة آخرين حمل أحدهم سلاحاً منتصف ليلة 25 تموز 1954 باقتحام مبنى البطريركية الواقع في حي الأزبكية من أحياء القاهرة. على العموم ربما شارك ما يقارب المئة شخص في هذه العملية. إبان العملية تمت السيطرة على حراس المبنى الأربعة وتم نزع سلاحهم وضربهم وربطهم. وتحت التهديد بالقتل تم إرغام البطريرك على توقيع كتاب بعزل نفسه وتعيين آخر مكانه يتولى إدارة مهمته. بعد ذلك تم حمله بسيارة أجرة إلى دير مارجرجس للبنات في مصر القديمة في القاهرة[4] وهناك تم إنزاله ومن ثم عادوا إلى البطريركية.

= كذلك قدم غالي شكري، ص 14 ـ 17، عرضاً وافياً للأحداث مستنداً إلى مراجع موثوقة، مع ما تتضمنه من عرض مؤثر ومأساوي للأحداث التاريخية أحياناً.

(1) فيما يلي الإحالات هي إلى القضية رقم 297/ 646. إن لم يكن ثمة من إشارة إلى مصدر آخر.

(2) راجع منير شكري: يوساب الثاني، دائرة المعارف القبطية، ج 7، ص 2363 ـ 2364.

(3) Meinardus, S. 41ff; Wakim, S. 95.

(4) إسم المكان يرد بشكل صحيح عند كل من ميناردوس، ص 42؛ واكيم، ص 96؛ وطارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1988، ص 427. وخطأ يرد اسم وادي النطرون عند غالي شكري، ص 15؛ وهيكل، ص 283؛ كما أن غالي شكري وهيكل يتحدثان خطأ عن خمسة أشخاص دخلوا المبنى. أما هيكل، ودون إشارة واضحة منه، فهو يستند إلى دراسة غالي شكري.

بعد العملية قاموا بقرع الأجراس وعند الصباح تم إعلان الأمر، بأن البطريرك نظراً لكبر سنه ولسوء وضعه الصحي قد تنازل من الكرسي الرسولي وأنه تبعاً لقوانين الكنيسة قد تقرر أن يقوم الأنبا سويروس مطران المنيا بمهامه.

وصبيحة السادس والعشرين من تموز قامت الشرطة بمحاصرة المبنى. وقامت السلطات بإرسال وزير التموين وهو القبطي جندي عبد الملك إلى مكان الحادث ليتولى التباحث مع الجماعة فالأمر يتناول مسألة قبطية داخلية لا علاقة لها بالأمن العام، هذا ما ارتأته الجماعة. بعد ذلك بوقت قصير وبعد ظهر السادس والعشرين من تموز 1954 اقتحمت الشرطة المبنى واعتقلت 37 شخصاً متهمين بالحادث. من هؤلاء تمت تبرئة أربعة وحكم على 33 شخصاً. وقد صدر الحكم في 4 كانون الثاني 1956. وتراوحت الأحكام بين سنة سجن وخمس سنوات (هلال).

ما بين الحادث الذي قامت به جماعة الأمة القبطية وبين إعلان الحكم حدثت سلسلة من الأحداث نعيد ترتيبها فيما يلي من أجل إعادة تقييم الحدث وإبراز دلالة ما قامت به جماعة الأمة القبطية:

في 18 أكتوبر 1954 قرر المجمع المقدس، المؤلّف من مجلس أساقفة الكنيسة القبطية ونظراً للمعارضة المتصاعدة بوجه البابا انبا يوساب تأليف لجنة من ثلاثة أساقفة تتولى التحقيق في شؤون البطريركية[1].

في 2 شباط 1955 تم الإفراج عن ابراهيم فهمي هلال وربما أيضاً عن المعتقلين الآخرين وذلك بعد انقضاء ستة أشهر على حبسهم[2].

في 20 أيلول 1955 قام بعض أعضاء جماعة الأمة القبطية بمحاولة قتل

---

(1) Meinardus, 27.

(2) ينطبق ذلك على ملاحظات هلال على المذكرة التي كتبها في 16 أكتوبر 1955 [فيما يلي نشير إليها باسم مذكرة/ أحوال شخصية، 16/ 10/ 1955] حول إصلاح قانون الأحوال الشخصية الذي بدأ تطبيقه أول كانون الثاني 1956.

استهدفت البابا يوساب[1].

وفي 21 أيلول 1955 جرّد البابا انبا يوساب الثاني رسمياً من مهامه وذلك بمرسوم صادر عن مجلس الوزراء. وتم نفيه إلى دير المحرق في أسيوط[2]. وبعد ذلك كلفت لجنة من أساقفة ثلاثة بتصريف مهام البطريركية وذلك حتى وفاته. وهكذا أعلن الوزير القبطي جندي عبد الملك أن الحكم بذلك قد استجاب لقرار المجمع المقدس ولرغبات الشعب القبطي والمجلس الملّي.

في 3 نوفمبر 1955 تم اعتقال هلال مجدداً مع آخرين وذلك لأسباب سياسية تتناول إصلاح وتسوية قضايا الأحوال الشخصية، كما تم مجدداً إعادة النظر بقضية خطف، أو (إعفاء) البطريرك. وقد تم إصدار الحكم كما أشرنا في 4 كانون الثاني 1956[3].

في ديسمبر 1956 أعيد الانبا يوساب الثاني من الدير الذي نفي إليه سابقاً إلى القاهرة، من قبل الحكومة وفي القاهرة أمضى ما تبقى من حياته إلى أن توفي في 13 نوفمبر 1956 في المستشفى القبطي[4].

---

(1) هردر كورسبندنس، العام العاشر، تشرين الثاني، 1955، ص 117؛ ميناردوس، ص 27، حيث سمى أحد أعضاء الجماعة فاعلاً وهو عبد المسيح باشا. أما هذا الاسم فيرد في القضية باعتباره المتهم رقم 25، وقد حكم في إطار اختطاف البطريرك بالسجن لمدة عامين. أما كارتر، فقد تحدث عن حادث الاختطاف دون إشارة إلى أسماء أو إلى تواريخ. أما طارق البشري، فقد شار إلى أن رجلاً شاباً قد قام بمحاولة القتل في البطريركية وقد اتهم أحد الكهنة بالتعاون معه ومساعدته. وقد أحال البشري هنا إلى مقالة صدرت في الأهرام بتاريخ 21 و22؛ والأخبار في 22 أيلول 1955.

(2) قابل: Meinardus, S. 42ff; Herder Korrespondenz, 1955, S. 117f.

(3) هلال: ملاحظات على مذكرة/ أحوال شخصية، 16/ 10/ 1955.

(4) Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.2, 1956; Berthold Spuler, Die Orthodoxen Kirchen 36; in Internationale Kirchenzeitschrift, 3, 1957, S. 161.

5 ـ بعض التخمينات حول الموقع السياسي وحول أيديولوجية جماعة الأمة القبطية.

يعتقد ادوار واكيم أن أهداف الأمة القبطية قد تمثلت في الصراع من أجل سلطة سياسية ومن أجل إحياء اللغة والقومية القبطية[1].

أما أبو سيف يوسف الذي وضع حزب جبراوي في المكان الصحيح فقد كتب يقول إن الجماعة أعلنت موقفاً معادياً للشيوعية. كما أن الأمة القبطية كانت ضد يوساب الثاني لا لاتهامه بالفساد وحسب، بل لأن هذا كان مع الحكم وقد وقف ضد أهداف الجماعة، التي كانت ترمي إلى قيام أمة مستقلة. فبعد ثورة يوليو نادت الجماعة عبر مطالبها بدستور جديد ضد الحكومة[2].

وقد أكد غالي شكري الانتقاد الذي وجه إلى الاكليروس. وإلى جانب ذلك فهو يجعل الأمة القبطية بجانب الضباط الأحرار إذ يكتب أنه كان معروفاً أن بعض أعضاء مجلس القيادة من الضباط الأحرار كانوا يراسلون الجماعة ويؤيدونهم ويحملون إليهم التهاني في الأعياد الدينية. وعلى جدار المقر الرئيسي للجماعة علقت رسالة وقعها أنور السادات إلى الجماعة وقد وضعت ضمن إطار[3].

وفي هذا المجال أورد ادوار واكيم مقابلة أجراها مع أحد أعضاء الأمة القبطية بعد أن تم إخلاء سبيله. جاء في المقابلة أنه في الشهور الأولى لثورة ناصر؛ اتصل الثوريون بالجماعة طالبين التعاون مع النظام الجديد. لكنّ جماعة **الأمة القبطية** رفضت التعاون المعروض؛ فبدأ عملاء النظام يراقبون تلك الفرقة، ثم قاموا بمنعها قانونياً، فانصرفت الجماعة إلى العمل السري ضد الإخوان المسلمين، ولدعم توجهات الأقباط. ذلك أنّ «مبادىء ناصر ما كانت تختلف عن مبادىء الإخوان المسلمين» كما ذكر واكيم نقلاً عن ذلك العضو[4]. أبدى كل من

---

(1) واكيم، ص 95.

(2) يوسف، ص 142 ـ تابع.

(3) غالي شكري، ص 16 ـ تابع.

(4) واكيم، ص 97.

سميرة بحر وادوار واكيم رأياً مفاده أن **الأمة القبطية قابلت** جماعة الإخوان المسلمين في عصبيتها الدينية دون أن تبلغ مع ذلك قوتهم. فبرنامج الجماعة يظهر التطرف ويبيح استخدام شتى الوسائل تحقيقاً لأهدافهم بما في ذلك استخدام القوة كما هو الحال عند الإخوان المسلمين[1]. وكما حاول الإخوان المسلمون بعد حل تنظيمهم عام 1954 إزاحة عبد الناصر عن المسرح السياسي حاولت جماعة الأمة القبطية بعد حلها رسمياً في نيسان 1954 إزاحة البابا انبا يوساب الثاني كما استطاعت في تموز 1954 إلزامه بالتنحّي[2].

إلا أن استخدام العنف سواء في الصراع مع جماعة الإخوان المسلمين أو في الصراع الاجتماعي ككل لم يكن استخداماً مجدياً من الناحية العملية، وذلك لعدم تكافؤ المعركة نظراً للنسبة العددية بينها وبين خصومها. ما جاء في مقولات الجماعة حول استخدام الإخوان المسلمين للجهاد المقدس، فإن استخدام العنف في الأوساط القبطية لم يوصل إلا إلى المزيد من الإحباط والآلام[3].

أما سبب ضعف الأعمال العسكرية التي تقوم بها الجماعات القبطية فمرده برأي ادوار واكيم إلى استنكاف عناصر الجماعة القبطية القوية والأساسية عن المشاركة في أعمال القتال لأنها كانت الأكثر عرضة للخسارة والضرر[4].

يعتبر غالي شكري الأمة القبطية كما اعتبر الإخوان المسلمين مجرد تنظيم سياسي يستخدم الدين غطاء لما يقوم به. والجماعة على ما يقول شكري لا تمثل إلا «انشقاقاً للجناح المتطرف لما يسمى اليوم بمدارس الأحد»[5].

---

(1) واكيم، ص 95؛ بحر، ص 141 ـ 144.

(2) واكيم، ص 95؛ وبحر، حرفياً إلى حد ما، ص 144.

(3) بحر، ص 145. هنا تلتقي صياغة بحر مع صياغة واكيم حرفياً إلى حدّ ما، دون أن توثق بحر ذلك في الحاشية كمصدر لها. قابل: واكيم، ص 97. كذلك تلتقي بحر مع واكيم في قولها إن العنف لا يتفق وأعراف الأقباط.

(4) واكيم، ص 16 ـ تابع.

(5) غالي شكري، ص 16 ـ تابع.

أما رفيق حبيب[1] الذي تناول هذه المسألة دون العودة إلى مصادر معينة فيرى أن الأمة القبطية ليست إلا حركة أحياء دينية، سلفية تجديدية، محافظة تحديثية. وقد رأت أن تتميز بإطلاق أمة ضمن الأمة وبتأسيس جماعة اثنية داخل مجتمع أكبر وبإعلان الاختلاف في اللغة والعادات والممارسات والتفكير. لقد كانت برأيه حركة انفصالية حاولت تحقيق انفصال عن المجتمع العام من خلال التركيز على أمة قبطية وعلى ثقافة قبطية وعلى خصوصية قبطية. عدا ذلك كانت الجماعة تعبيراً عن صراع داخل الطائفة القبطية بخصوص الانتماء للمجتمع وبخصوص تحقيق ماهية خاصة. وقد قارن جماعة الأمة القبطية التي حاولت خطف البطريرك بالجهاز الخاصّ التابع للإخوان المسلمين.

أما جمال بدوي[2] الذي يستند في دراسته إلى غالي شكري (خطأ) وبطريقة أقل إلى سميرة حرب في دراستها فهو يصف الجماعة بقوله إنها «إخوان الأقباط»، والتي شأنها شأن الإخوان «قد تبنت ايديولوجية تسقط الحجاب الحاجز بين الأمور الدينية والدنيوية».

أما البابا شنوده الثالث فقد أجاب الصحفي محمود فوزي عن سؤال يتناول التطرف القبطي ودور الأمة القبطية، بأن اختطاف الأنبا يوساب كان مسألة كنسية داخلية، لقد كان احتجاجاً من جانب بعض الشباب الأقباط. وكان حدثاً فريداً أو وحيداً في مثاله ولا علاقة له بالوحدة القومية. و«أفراد» الأمة القبطية لا يمثلون بحال من الأحوال المجتمع القبطي، بل هو يرى أنه لا وجود لهم ولم يسمع بهم قط[3]. وفي مكان آخر يزعم محمود فوزي[4]، أنه قد درس جماعة الأمة القبطية

(1) الإحياء الديني والصراع الطبقي في مصر، القاهرة، 1989، ص 109 ـ 113.

(2) الفتنة الطائفية في مصر: جذورها وأسبابها، دراسة تاريخية ورؤية تحليلية، القاهرة، 1992، ص 81 ـ 88.

(3) محمود فوزي: البابا شنوده وتاريخ الكنيسة القبطية، طبعة ثالثة، 1991، ص 152 ـ تابع. راجع أيضاً للمؤلف نفسه، البابا شنوده والمعارضة في الكنيسة، طبعة ثالثة، 1992، ص 28 ـ 30.

(4) البابا شنوده وأقباط المهجر، القاهرة، 1993، ص 93 ـ 95.

«في كل أبعادها وبشكل دقيق».

استطاع هلال أن يجمع حوله 192 ألف قبطي (خطأ مطبعي؟). والرقم هذا مأخوذ من غالي شكري. والجماعة قد وضعت لنفسها هدفاً يتمثل بقلب نظام الحكم. وقد استمر وجود الجماعة فيما بعد في المهجر. أما البابا شنوده فقد شكّك بهذا الرقم وأكد أن الجماعة لم تلعب أي دور.

لا اتفاق إذاً في تقييم جماعة الأمة القبطية في مصادر كل من سميرة بحر وغالي شكري وأبو سيف يوسف وب. ل. كارتر وج. د. بنينغتون ورؤوف عباس ورفيق حبيب، وهل كانت جواباً أو ردة فعل على انتشار ونشاط الإخوان المسلمين[1]. فقد قيل إنها تأسست لتكون رداً على دعوة الإخوان المسلمين ودعوة لإحياء القومية القبطية مقابل التصور السائد عند الإخوان حول «أمة إسلامية». إلى جانب ذلك ربما كانت جواباً على أجواء الاضطراب والعنف التي سادت في الأربعينات والخمسينات[2].

6 ـ تأملات ختامية

حتى الآن لم يتم درس جماعة الأمة القبطية بشكل كافٍ. رغم ذلك يشار إلى هذه الجماعة ومن جهات مختلفة كلما جرى الحديث عن وجود تنظيم مسيحي متطرف ومقاتل يكون المقابل للراديكاليين المسلمين[3].

أما المصادر المستخدمة من قبل كل المؤلفين الذين يأخذون الأمة القبطية

(1) بحر، ص 143 ـ 145؛ يوسف، ص 142 ـ 148؛ غالي شكري، ص 16 ـ تابع؛ كارتر، ص 280؛ حبيب، ص 110؛
Pennington, S. 163; Abbas, Muhammad Ali Dynasty, S. 194 in C.E. S. 1691-1695.

(2) بحر، ص 141 ـ 144؛ كارتر، ص 280.

(3) مثلاً بحر، 143 ـ 145؛ حبيب: الإحياء الديني، ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر، القاهرة، 1991؛ هيكل، ص 282؛ نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، القاهرة، 1984، ص 78 ـ 80؛ شكري، ص 14 ـ 17؛ يوسف، ص 142 ـ 148.

مادة للمقارنات، فهي مصادر محدودة، والمعلومات تؤخذ غالباً من دراسات بحر، يوسف وشكري. ثم إن أساس مصادر هؤلاء ضعيف جداً. أما دراسة بحر والتي لا تحتوي للأسف إلا على رواية مختصرة والتي تعتبر مصدراً أساسياً لكل الأعمال اللاحقة على ما يظهر فهي دراسة تنقل بعض المقاطع عن ادوار واكيم وبشكل حرفي تقريباً، ودون إشارة إلى ذلك إطلاقاً. وبدوره واكيم لا يوثق إلا القليل من التصريحات التي يودعها كتابه المؤلف بطريقة صحفية. وباستثناء كارتر يعتمد عدد قليل من المؤلفين الأوروبيين الذين يوردون إخبار «الأمة القبطية» في نقاشاتهم على مصادر داخلية أو على مصادر تتعلق بهذه الجمعية بشكل حصري. هكذا نشأت سلسلة من الروايات تحولت بفعلها المزاعم والأخبار إلى وقائع.

من بين كل التأملات النظرية الفجة والتي لا تستند إلى مصادر كافية أو إلى مادة وقائعية، تستوقفنا دراسة طارق البشري، الذي روى في مؤلفه الضخم «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» حادثة اختطاف البطريرك ومحاولة القتل، وإن دون تفصيل ودون أن يسمي جماعة الأمة القبطية بالاسم. وخلافاً لكل الكتّاب الآخرين يضع البشري هذه الأحداث في مضمون كلي إطاره الصراع بين التحديثيين والتقليديين، بين العلمانيين والاكليروس. وهو يصف حادثة الاختطاف بما لها من «دلالة على حدة المقاومة ضد الأوتوقراطية والفساد عند البطريرك وحاشيته»[1].

مؤخراً وضع ابراهيم فهمي هلال مقالة على جانب من الفائدة نشرت في دائرة المعارف القبطية وتناولت المقالة «القمص سرجيوس»[2]. فرغم المسافة الزمنية استطاعت هذه المقالة أن تعطينا بعض الاستنتاجات، أقله الإستناد إلى كتاب صادر عن جماعة الأمة القبطية كما تشير لائحة المصادر. وقد حملت المقالة

---

(1) البشري، ص 427.

(2) إبراهيم هلال، سرجيوس ملطي في دائرة المعارف القبطية، ص 2096 ـ 2097.. قابل مع محمد عودة القمص سرجيوس في غالي شكري، ص 146 ـ 150.

عنوان «الوعي القبطي» وصدرت في العام 1965[1]. يمكننا اعتبار تاريخ الإصدار إشارة إلى استمرارية الجمعية، إلا أن ذلك ليس بالأمر الواجب[2]. إن سيرة القمص سرجيوس المقاتل الأسطوري خطيب ثورة 1919 ـ والذي كان وفي آن واحد وطنياً وطائفياً ومن نقاد الكنيسة ـ تُظهر أن سرجيوس وفي كل حالاته قد كان أحد أبطال هلال. وبسبب نزعته النقدية قامت قيادة الكنيسة مراراً بتعنيفه، كما مثل أمام القضاء الكنسي. وفي عام 1920 تم وضع الحرم عليه لأول مرة. وبعد إعادة ترسيمه عام 1928 وبسبب خصامه مع يوساب الثاني عادت الكنيسة وألقت الحرم عليه مجدداً، وقد قام الحكم بإصدار أمر بالتوقيف الإلزامي في منزله حتى العام 1956. وبعد وفاته فقط عام 1964 وبسبب الضغط الشعبي أعيد اعتباره مجدداً. كتب هلال مقالته ليظهر الشعبية الكبيرة التي تمتع بها سرجيوس حتى وفاته مما يعني على الأقل أن هلال ومن يدور في دائرته كان من جملة المؤيدين لهذا الكاهن الثوري. وبدوره أعطى البابا انبا يوساب الثاني في دوائر المحاكمة انطباعاً بأن الشعبية المؤيدة لجماعة الأمة القبطية قد قامت بأعمالها بتكليف من القمص سرجيوس ومن محاميه رمسيس جبراوي[3]. بكل الأحوال وصف هلال الدور القومي الذي قام به سرجيوس إبان ثورة 1919، بما في ذلك احتفالات المؤاخاة بين المسلمين والأقباط والاضطهاد من قبل قوى الاستعمار، بكثير من الحماس والتعاطف.

تظهر جماعة «الأمة القبطية» إذا ما تمت المقارنة بشكل سطحي تشابهاً ملفتاً مع جماعة «الإخوان المسلمين». فلقب الرائد العام والهتاف وأجزاء من البرامج

(1) جماعة الأمة القبطية: الوعي القبطي، القاهرة، 1965.

(2) يصعب الإقرار باستمرار الجماعة إلى ما بعد الخمسينات: أولاً، تجمع الأدبيات على ذلك؛ وثانياً، أنه بعد الأحداث المشار إليها لم تعد الجماعة تظهر عبر مطبوعات أو إصدارات خاصة بها. لا يعني ذلك دون الشك أن هذه المطبوعات هي التعبير عن النشاطات. أما استمرارية الجماعة كفكرة أو كاتجاه عبر منظمات قبطية في المهجر، فهذا ما أكده رفيق حبيب في الإحياء الديني، ص 110. إن نقاش ذلك وتقييمه يخضع لتصورنا لمعنى فكرة الجماعة. وهذا ما يحتاج إلى مزيد من الدراسات.

(3) القضية 297/ 646، 1954، ص 8.

المعلنة عند كل من الطرفين تبرز وكأن الجماعة نسخة قبطية من الإخوان. أمّا النشاطات التي تنسب إلى الأمة القبطية فهي أنشطة تتحرك داخل الطائفة القبطية. أما أن يكون بعض أفراد الجماعة قد استخدم العنف فذلك ما يبدو من حادثة اختطاف البطريرك وما تبعها من محاولة قتل. كما تبرز البلبلة التي سادت إبّان تولّي البابا يوساب الثاني مهامه والتي أدت إلى عزله ومن ثم إلى إعادته أن الجماعة لم تنطلق في أفعالها من الفراغ.

أما واقع الأبحاث وما آلت إليه حتى الآن والتأملات المتناقضة وغير القائمة على أساس صحيح في أجزاء كبيرة منها فهي لا توحي إلا بآراء محدودة تتناول دور وأهداف هذا التنظيم.

كما أن «أحزاب» زكي شنوده أو رمسيس نجيب لم تكن على ما يظهر إلا جمعيات صغيرة اقتصر عملها على كتابة مقالات في الجرائد. أما مطالب «حزب جبراوي» فقد عكست رغبات وآمال أوساط من الطبقة الوسطى القبطية كما عبرت عن الرغبة بتحقيق المساواة.

اللافت عند جبراوي وشنوده هو التوازي بين نشاطات طائفية والانتماء إلى أحزاب وطنية.

أما ما يبدو واضحاً فهو أن الحركة القبطية المشار إليها أو التنظيمات قد أظهرت تصوراً علمانياً لنظام حكومي أو اجتماعي عام. حتى جماعة الأمة القبطية التي ينسب إليها عكس ذلك قد تحدثت عن فصل بين الدولة والدين إذ اعتبرت الدين مجرد انتماء يجري الالتزام به في الحياة الشخصية.

الكنيسة القبطية بين المحافظة والتحديث

ميلاد حنّا

تعرضت الكنيسة القبطية أخيراً إلى أزمة داخلية بسبب خلاف وقع بين راهب متعلم مثقف كان أصلاً مهندساً، وبين البابا الذي تصور أنه قد خرج عن طاعته بتطوير مباني كنيسة أبو سيفين بحي مصر القديمة بجنوب القاهرة وإعادة تخطيط المنطقة حولها دون إذن صريح من البابا شنودة.

وجاء هذا الحادث البسيط وكأنه زلزال هز الكنيسة القبطية من الداخل وأثبت أن أجهزتها الداخلية لم تعد كافية أو قادرة لمواجهة متطلبات العصر والأنشطة المتزايدة للكنيسة داخل مصر وخارجها.

وهذا الحادث إنما يعيد طرح الموضوع القبطي في مصر برمّته. ذلك أن الأقباط وبصرف النظر عن نسبتهم العددية (والتي تتراوح بين 6 في المئة كما تعلن الأرقام الرسمية و12 في المئة كما يعلن في الأحاديث حتى أحاديث التيارات الرسمية) هم بالفعل جزء نشط وفعال في كل المجالات، حتى استقرت المقولة التي تتكرر كثيراً وهي أنهم جزء رئيسي من نسيج الشعب المصري. وقد تأكدت أخيراً عندما انعقد مؤتمر لبحث مشاكل الأقليات في الوطن العربي، وبالاتفاق مع هيئات دولية مهتمة بموضوع الأقليات، وكان أن تم الاحتجاج أول الأمر من الحكومة السودانية لإدراج مشاكل جنوب السودان واحتمال دعوة جون قرنق للمؤتمر، ثم كان أن احتجت الحكومة العراقية على عرض مشكلة الأكراد باعتبارهم أقلية لها مشاكلها مع كل من العراق وتركيا وسورية. ولكن الحكومة المصرية لم تعر اعتراض السودان والعراق اهتماماً يذكر، وأصرت على انعقاد المؤتمر في القاهرة، إلا أنه ما أن اعتُرض على عرض مشاكل الأقباط كأقلية في مصر، حتى احتج المسلمون قبل الأقباط،

وكانت المبادرة بمقال شهير كتبه الأستاذ محمد حسنين هيكل يرى فيه أن الأقباط ليسوا أقلية ولكنهم جزء أساسي من النسيج الثقافي والحضاري لشعب مصر، وبالفعل رحل المؤتمر وعقد في قبرص وقاطعه معظم المصريين.

وهذا الأمر إن دل على شيء فهو أن للأقباط قبولاً عاماً في مصر ويعود ذلك إلى ظروف تاريخية لم تتوافر للعديد من الدول العربية المجاورة حيث استمرت المسيحية في مصر بشكل سلس وطبيعي، بينما تضاءلت أو اختفت في بلدان عربية كثيرة، ومن ثم عاشت مصر «تعددية دينية» لقرون طويلة أهّلتها أن تسبق آخرين في قبول «التعددية السياسية».

ولعل نقطة البداية التاريخية تقود إلى ظروف وملابسات دخول العرب لمصر عام 641م وكيف أن الأنبا بنيامين البطريرك القبطي هرب من اضطهاد الأمبراطور المسيحي البيزنطي هرقل، ثم ما حدث من استدعاء عمرو بن العاص للأنبا بنيامين من مخبئه، الأمر الذي أدى لدخول الإسلام إلى مصر بدون عنف، بل بالقبول والرضا. فقد رحب الأقباط بمقدم العرب هروباً من بطش الأمبراطورية البيزنطية المسيحية التي اضطهدت أقباط مصر بسبب تمسكهم بالعقيدة الأرثوذكسية والتي كانت تخالف عقيدة الملكانيين.

وهكذا استمرت المسيحية القبطية معايشة للإسلام الذي ظل ينمو تدريجياً خلال ثلاثة قرون بعد الفتح، فضلاً عن تعايش اللغة القبطية مع اللغة العربية هذه المدة الطويلة، الأمر الذي أدى إلى قبول المسيحية القبطية بجوار الإسلام الذي تمصّر من خلال تفاعل حضاري فريد، لأن كلاً منهما يرتكز حضارياً على أرضية مشتركة في هذا الشرق. وكانت نقطة التحول الكبرى دخول الفاطميين إلى مصر في القرن العاشر بقيادة جوهر الصقلي، وصار المعز لدين الله أول خليفة للدولة الفاطمية، وكان طبيعياً أن يضغط على الأقباط ليتحولوا إلى المسيحية لتكون مصر مقراً للخلافة الشيعية في مواجهة الخلافة العباسية السنية في بغداد. ومن وقتها صار التحول التدريجي إلى الإسلام وصار المسلمون أغلبيةً عددية، وقابل ذلك تحول تدريجي آخر من اللغة القبطية إلى العربية، إلى أن جاء القرن الثاني عشر، فأصدر البطريرك غبريال بن شريك قراراً بطريركياً بأن

يتحدث الأقباط العربية وأن تتقهقر القبطية إلى الأديرة، ومن وقتها أصبحت الصلوات والقداديس بالعربية والقبطية، ولكن الأقباط العاديين والذين تطلق عليهم تسمية «علمانيين» ـ أي من لا يحملون رتبة كنسية ـ لا يتحدثون إلا بالعربية بل قاموا بحملة واسعة لترجمة الأدب والتراث إلى العربية وصار منهم متفقهون فيها مثل ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونيين وأولاد العسال، وفي ضوء ذلك كانت منهم الأجهزة الإدارية والمالية للحكام في كل العصور التي تلت: فمنهم الوزراء ومساعدو الوالي في قمة السلطة، كما كان منهم المتعاملون بالمسائل المالية والإدارية في معظم القرى لإتقانهم مسائل جمع الضرائب ومسك الحسابات المسماة «الدوبيا»، وظل هذا الأمر معاشاً حتى منتصف هذا القرن، وقد عاصرت وشاهدت شخصياً أحوالاً كثيرة لحالات كان عمدة القرية الثري فيها مسلماً ولكن ثروته أمانة لدى صراف القرية القبطي لأنه موضع ثقة.

أسوق كل هذا السرد السريع لأوضح أن لمصر خصوصيتها في العلاقة بين الأقباط والمسلمين والتي أدت إلى استمرار وجود الأقباط بترحيب كامل وفي نسق فريد من نوعه، وهو نموذج جدير بالدراسة والفحص والتحليل له ملامح رئيسية تتلخص في ما يلي:

1 ـ قبط مصر جزء أصيل من نسيج الشعب المصري، إذ لا ولاء لهم إلا لمصر ولا توجد أي فوارق ثقافية أو انثروبولوجية بينهم وبين المصريين المسلمين، وهم منتشرون في كل موقع وفي كل الشرائح الاجتماعية ومن ثم فهم يقاومون أي محاولة لأن يكونوا «غيتو» يتجمعون في منطقة أو محافظة أو مهنة، بل هم منتشرون في كل موقع جغرافي وفي كل نشاط إنساني وهذا هو سر قوتهم وفاعليتهم. وفي أوقات السلام الاجتماعي والديني، ينشطون ويتفاعلون ويكوّنون ثروات يخصصون جزءًا منها لتمويل المؤسسة الدينية (الكنيسة) كنوع من التأمين للزمن، وبالفعل في أوقات التعصب والاضطهاد، وكانت أموراً واردة في العصور الوسطى التي عشنا خاتمتها، حين كانت الكنيسة والتدين والتقوقع الملاذ، وهكذا استمروا دون صعوبات تذكر.

2 ـ وجود تنافس صحي بين الأقباط والمسلمين في كل القضايا الاجتماعية،

فكان الأقباط أول من فتح الكتاتيب، وتبعهم المسلمون ثم قام المسلمون بفتح مدارس تحفيظ القرآن وكان الرد بأن اهتمت الكنائس بتحفيظ ألحان الكنيسة والقداسات (كان الاهتمام بنشر الإنجيل من خلال الإرساليات في القرن الثامن عشر ولا تزال الترجمة الحالية للإنجيل من نتاج جهود علماء ومترجمي بلاد الشام)، وعندما نهض الأقباط لتعليم البنات وفتحوا مدارس خاصة بذلك انتقلت العدوى الحضارية إلى المسلمين، وكثيراً ما كان الأقباط الأرثوذكس يقلدون الإرساليات التبشيرية من الأميركان في أسيوط والأسقفيين الإنكليز في مصر القديمة، فقاموا بنهضة روحية للعظات ومدارس الأحد لتعليم الأطفال كتقليد للأجانب (وحتى مصطلح مدارس الأحد هو ترجمة دقيقة حرفية عن الإنكليزية). وكانت النهضة الروحية والثقافية في مجال الدين منذ الثلاثينات وكانت رد فعل لحركة نهضوية مقابلة مع نشأة حركة الإخوان المسلمين عام 1928. وهكذا فالعلاقة تبادلية في أنشطة كثيرة.

وعندما قام اليونانيون المستوطنون في مصر بإنشاء جمعية أهلية ترعى مصالحهم الاجتماعية، وبعدها قام الأقباط بإنشاء جمعيات أهلية تنشىء المستشفيات والمدارس والأعمال الخيرية في أواخر القرن الماضي، قامت جمعيات مماثلة تحمل أحياناً الاسم ذاته مع استبدال كلمة قبطية بكلمة إسلامية، فكانت المستشفى القبطية ثم مستشفى الجمعية الخيرية الإسلامية ثم أنشئت أخيراً مدارس الجمعة كرد على مدارس الأحد. وما التوسع الضخم الذي تقوم به جماعات الإخوان المسلمين في خدمة الشباب الجامعي وفتح العيادات الشعبية وغيرها إلا انعكاس لما يقوم به الأقباط والسباق بين الطرفين في الخدمة الاجتماعية تنافس صحي وواحد من عوامل الحراك الاجتماعي.

والأقليات الصغرى البروتستانتية والكاثوليكية لا يزيد تعداد أي منها عن 150 ألف نسمة ولكن نشاطها غالباً ما يسيل لعاب الأقباط الأرثوذكس لأنهم أوسع انتشاراً وأكثر عدداً. وفي الأغلب الأعم تكون المباراة غير ظاهرة، وتنصبُّ على القيام بأمور مفيدة مثل محو الأمية ومقاومة التلوث وتشجيع الصناعات الصغيرة وإنشاء مراكز التدريب المهني والأسر المنتجة وتنمية القرية وما أشبه.

ومن الأمثلة الواضحة ما تم في المنيا عندما نشطت جمعية الخدمات الاجتماعية لطائفة الأقباط الإنجيلية وكان أن أوجدت سباقاً صحياً.

غير أن الأمر لا يخلو من صدامات بين الحين والآخر بفعل أن الدافع والوازع الأساسي ينبعان من الدين، أي يستندان إلى عواطف وجدانية إيمانية تتجاوز الحوار العلمي العقلي المجرد، ولأن التنافس قد يتجاوز الحدود المقبولة وتكبر الفروق في النمو الاجتماعي. ولهذه الأمور وبالذات في الريف موازين حساسة دقيقة.

في هذا الإطار الواسع الفضفاض تبدو أهمية هذه الاحتكاكات التي حدثت أخيراً داخل الكنيسة القبطية. وكيف أنه من الحتمي أن يكون لها تداعياتها، ليس فقط على الهياكل التنظيمية والإدارية والمالية للكنيسة ذاتها. فغالبية الأقباط كان لديهم إحساس بالخوف لم يصل بعد إلى القهر خلال العشرين سنة الماضية نتيجة مسلسل الفتن الطائفية وحرق الكنائس والذي بدأ بكنيسة الخانكة قرب القاهرة في تشرين الثاني (نوفمبر) 1972، ويبدو أنه انتهى أو خفّت حدته مع أحداث القتل على الهوية التي تمت في مركز صنبو بمحافظة أسيوط عام 1992، وتنفس الأقباط الصعداء إذ انتقل الصراع بعد ذلك لاصطياد السياح الأجانب. وبسرعة ظهرت المحاولات لاغتيال الوزراء والمسؤولين، الأمر الذي اضطر أجهزة الدولة لأن تأخذ الموضوع بجدية وحسم. وتبدو الآن ملامح الراحة والتقاط الأنفاس إذ إن العنف والقتل قد تراجعا فيما تبيّن أن المشكلة ليست أمنية فحسب، وإنما هي ثقافية فكرية في المقام الأول.

ولذلك فإن الدولة عليها أن تعدل استراتيجيتها وبسرعة، فتنتقل من الاعتماد على الشرطة وحدها في مقاومة التطرف والإرهاب، وأن تتوجه إلى الفئات الاجتماعية صاحبة المصلحة في استمرار المجتمع المدني والدولة القوية.

وأصل إلى القول، إن ما تم من صراع بين راهب والبابا داخل الكنيسة القبطية إنما فجر قضايا أخرى كثيرة يعاني منها المجتمع المصري لأن ظروفه حبلى بالرغبة في التغيير. فالمناخ القاتم الذي جثم على صدور المصريين المستنيرين آن له أن ينقشع، وما الحملة الشرسة التي قامت بها الجهات

الرجعية ضد وزير التعليم الدكتور حسين كامل بهاء الدين حول قضية الحجاب في المدارس الابتدائية (أي في سن الطفولة) غير تعبير عن صراع وحراك اجتماعي بين تيار سلفي رجعي وتيار آخر يود الانطلاق إلى القرن القادم بمفاهيم كونية عالمية متحضرة. وقد امتد هذا الصراع بين التيارين إلى الكنيسة القبطية من الداخل، والمنتظر أن يأخذ مساراً متعرجاً طويلاً ينتقل أولاً إلى المجتمع القبطي ذاته فيخرج من التقوقع إلى الفاعلية الداخلية كمرحلة أولى، ثم الفاعلية في المجتمع المصري بأكمله فيما بعد.

بعد ذلك تبقى دراسة أثر الأزمة الأخيرة على العلاقة بين الأقباط والكنيسة ثم بين الكنيسة والدولة. فقد كان واضحاً ومنذ أن عاد البابا شنودة إلى كرسيه عام 1985 تغيّر توجهه العام مع الدولة، وإدراكه بأن الدخول في صدام أو مواجهة معها أمر له «حدود»، ولذلك لاحظ كثيرون أنه قد غيّر موقفه منها حتى هادنها، ولذلك لخص أحد الظرفاء الموقف في مصر بأن شعبية البابا زادت حتى وضع الأقباط في جيبه. وبالتالي كانت الدولة أذكى إذ وضعت البابا شنودة نفسه في جيبها، ولذلك فإن بعض أجهزة الدولة سعدت أو كما يقولون «ضحكت وراء كمها»، للأزمة الأخيرة لأنها هزت الكنيسة من الداخل، وهذا أثّر على شعبية البابا مما دفعه لأن يطلب من الدولة أن تعطي توجيهاً للتخفيف من حملة المجلات القومية، وهو ما تم بالفعل. وبهذا أخذت الدولة لدى الكنيسة «بنطاً»، أما بسطاء الأقباط فأصيبوا بالاكتئاب لأن كل بيت ينقسم على نفسه ينهار، ثم إنه ما كان ينبغي أن ينشر غسيلنا الوسخ خارج البيت، وهذا الوضع سوف يستمر بعض الوقت إلى أن تهدأ الأمور، ولكن ما تم ترك بصمة على الواقع وستكون له تداعياته في الأشهر القادمة.

وفي تقديري فإن العديد من الأقباط سيراجعون موقفهم من التأييد غير المشروط وستتم «صحوة» تجعلهم يؤثرون أن تكون فاعليتهم من خلال مشاركتهم المباشرة في الاقتصاد والحياة العامة والأحزاب بدلاً من وصاية الكنيسة، خصوصاً والمنتظر أن تخف حدة الخوف من الإرهابيين ولو موقتاً، وفي ذلك فاعلية أكبر وتأمين أبقى لدورهم في مصر. فإن تم ذلك ظهرت

آلية الخروج من خندق الأصولية إلى الاستنارة. فقد عاش الأقباط في العشرين سنة الماضية في نوع من الأصولية القبطية والتقوقع غير أنهم غير طامعين في أي سلطة.

وقد لاحظ الأقباط أيضاً أن أوضاعهم منذ 1985 تتدهور فيما يتعلق بوجودهم السياسي، إذ يكاد يكون معدوماً في الحزب الحاكم والوزارة والبرلمان، فيما عدا شخصيات باهتة كأنها حفريات خرجت في عهود مضت وأكلت على كل الموائد، ولذا فهي مكروهة من الكنيسة والأقباط وستضطر الدولة إلى التفاعل المباشر مع الأقباط العلمانيين وتجد أن وزنهم الاجتماعي، وفي التصويت البرلماني، مؤثّر، ومن ثم ستكون علاقتهم مع الدولة ومع كل تكتلات المجتمع أكثر فاعلية مما مضى، حيث استبعدتهم الدولة من «الحوار الوطني» الأخير مما كان له أثر سيىء عليهم، وستكون مشاعرهم أكثر حدة مع الدولة، خصوصاً أن جمهرة من أقباط المهجر لم تكن راضية على موقف الاستكانة من أقباط الداخل في مجموعهم.

لكن دعنا نتأمل قليلاً في الحدث وخلفياته واحتمالاته.

لقد كانت الكنيسة القبطية بمشاكلها الداخلية موضع اهتمام عام ومنافسة صحافية بين المجلات القومية فأخذت بعض المجلات جانب الهجوم، وأخذ البعض الآخر جانب الدفاع بشكل غير مسبوق، ويتساءل الرأي العام المصري والعربي، ما الذي جرى، ولماذا في هذا الوقت بالذات، وهل هي تفجرات مدروسة أو مدسوسة من جهات غير مصرية تحاول النيل من قائد الكنيسة العتيدة، البابا شنودة، كرد على موقفه من مقاومة التطبيع مع إسرائيل في حدود سلطته الدينية (إذ منع الأقباط من زيارة القدس حتى الآن)، أم أن هناك أزمة داخلية حقيقية كتعبير عن صراعات بين القديم والجديد، أم أن في الأمر رائحة فساد، وهل سيؤدي ذلك إلى سيطرة الاتجاه المحافظ أم تتجه إلى التحديث في اتجاه الانطلاق؟

وكان منطقياً أن يمتد الهمس إلى المستقبل، فما أثر كل ذلك على بنية الكنيسة القبطية الداخلية، وهل سيتم إصلاحها أو تحديثها، وفي أي اتجاه، وهل ستنتقل العدوى إلى المؤسسات الدينية الأخرى في مصر، وهل سيقتصر

الأمر على الأمور التنظيمية والإدارية والمالية أي الداخلية، أم يمتد إلى التوجهات الدينية والمجتمعية ذاتها مثل دور الكنيسة في خدمة الأقباط والانفتاح لخدمة المجتمع، أو علاقة الكنيسة بالدولة وصولاً لعلاقة الأقباط بالمسلمين.

حدث منذ عامين أن شهدت مصر صداماً بين مسلمين وأقباط بمنطقة صنبو بأسيوط فانطلقت الصحف ووسائل الإعلام تبحث وتمحص لعلها تصل إلى الخلفية الفكرية والثقافية التي أوصلت لهذا الصدام الذي يشار إليه عادة بعبارة «الفتنة الطائفية» كنقيض «للوحدة الوطنية».

وكان أن سعى إليّ مراسل إحدى الصحف بالقاهرة وأجرى معي حديثاً نشر في تلك الصحيفة يوم الثلاثاء في الأول من أيلول (سبتمبر) عام 1992. وقد تسبب نشر هذا الحديث بمشاكل وصلت لحد الفرقة بيني وبين البابا شنودة، بعد ما كنت قريباً منه. فقد كان لي نصيب ضئيل في المفاوضات التي انتهت بعودة البابا من الدير إلى مسؤولياته في أوائل كانون الثاني (يناير) 1985 وظللت قريب الصلة به حتى أصر على أن أكون في مقدمة المحاورين الأقباط مع جماعة أخرى من المثقفين المسلمين كان من بينهم الدكتور صوفي أبو طالب رئيس مجلس الشعب السابق والدكتور صبحي عبد الحكيم رئيس مجلس الشورى السابق.

وكانت تلك الدعوة موجهة وبمبادرة من وزير الأوقاف المصري الدكتور محمد علي محجوب لاستيعاب الجروح التي حدثت عقب صدام طائفي جاء في منطقة إمبابة في منتصف 1991.

وفي حواري مع «الحياة» جاء بعض العبارات التي استفزت البابا شنودة لأنها تتعلق بأهمية الديموقراطية داخل الكنيسة ومشاركة العلمانيين، ولا أجد بأساً من تكرار بعض مقتطفات منها:

- طوال تاريخ الأقباط كان التمثيل يتركز في طبقتي الباشوات الإقطاعيين والأفندية، وكان رجال الدين في كنفهم، فكنا نرى العمدة أو الصراف أو الرجل الثري في القرية ثم القسيس الذي يتبعه ويحصل منه على مرتب وبعض المكاييل من الغلة كل عام. وعلى مستوى المجلس الملي كنا نرى

قيادات كثيرة مثل بطرس باشا غالي (الجد الأكبر للدكتور بطرس غالي) واسكندر بك القصبجي والدكتور الجراح ابراهيم المنياوي باشا وأستاذ طب النساء الدكتور نجيب باشا محفوظ والمهندس الوزير يوسف سعد وغيرهم من الشخصيات الكبيرة التي تعطي وجوداً ورعاية للبطريرك.

- وعندما جاء جمال عبد الناصر وهاجرت كثرة من أثرياء الأقباط إلى أميركا وأوروبا وأستراليا، وأمم هو الحياة السياسية لصالح الضباط الأحرار الذين لم يكن بينهم قبطي واحد، أصبحت قيادة الأقباط ـ تلقائياً ـ للعمامة السوداء وأصبحت الكنيسة التنظيم الوحيد الذي يلوذ به الأقباط.
- وفي عهد الرئيس السادات سمح للإخوان والجماعات الإسلامية بالنشاط، فكان أن نشطت الكنيسة القبطية، وهكذا انعكس الوضع وأصبح كل وزير أو رجل أعمال أو عنصر برلماني حريصاً على أن تكون الكنيسة راضية عنه.

وفور أن قرأ البابا شنودة هذا الحديث أرسل إليّ غاضباً، وانقطعت صلتي به إلا في حضور إفطارات رمضان الشهيرة التي يقيمها، ولكن ظلت أخبار «البلاط البابوي» تقتحم عليّ خلوتي والتي صرفتني عن الاهتمام بالقضايا الداخلية للأقباط، ولكنها لم تمنعني من الدفاع عن الأقباط في المشاركة السياسية والثقافية، إلى أن جاءني أخيراً أحد الرهبان ـ وكان طالباً عندي في كلية الهندسة ـ جامعة عين شمس منذ نحو ربع قرن، وقد صار اسمه ـ بعد الرهبنة القس أغاثوث ـ وشكا لي من تصرفات البابا حياله. فبالرغم من أنه من الناحية الرسمية يعمل في سكرتارية البابا، لكنه غضب عليه وأوقفه عن الخدمة في إحدى كنائس منطقة مصر القديمة الأثرية، لأنه رغب في تطوير موقع الكنيسة وإبراز معالمها الأثرية على نفقة وزارة الثقافة المصرية، ولكنه لم يأخذ إذناً صريحاً من البابا فكان أن طرده من مسكنه الواقع ضمن الإطار الأكبر لإقامة البابا. ولا أود أن أسرد تفاصيل ما جرى، فقد نشر الجزء الظاهر منها على صفحات المجلات المصرية، ولكن المهم أن هذا الخلاف الداخلي البسيط جاء وكأنه زناد البندقية أو المدفع، فما أن اصطدم بالطلقة أو القذيفة حتى ظهرت له تداعيات هائلة، وفرقعات أوسع مدى مما تصوره البعض حتى

وصفت بأنها «أزمة» أو«صدام» وحتى «زلزال».

ويعود السبب إلى أن هناك مشاكل حقيقية تم غض الطرف عنها، ليس بسبب عدم وجود قنوات ديموقراطية داخل البنية التنظيمية للكنيسة كما سبق التلميح وحسب، وإنما أيضاً بسبب تغيرات اجتماعية واقتصادية ـ وحتى سياسية ـ ظهرت على الساحة المصرية والقبطية فضلاً عن الساحة العربية والعالمية نذكر بعضها:

1 ـ منذ حقبة عبد الناصر وحتى الآن هاجر آلاف الأقباط من مصر ـ لسبب أو لآخر ـ وتوسع نشاط الكنائس القبطية في المهجر بشكل لم يكن متصوراً، فهناك قائمة معلنة عن عدد الكنائس والأديرة والممتلكات في مواقع عديدة في كندا وأميركا ثم أوروبا وصولاً إلى استراليا، فضلاً عن أن الكنيسة القبطية قد صارت لها تنظيمات في دول عديدة في أفريقيا من أريتريا والحبشة شمالاً إلى كينيا وزيمبابوي وصولاً إلى جنوب أفريقيا، وهذه المجموعات البشرية لها تطلعات ديموقراطية متأثرة بالبيئة التي يعايشونها. وهكذا ـ وخلال الـ 23 سنة لقيادة البابا شنودة ومنذ ما لا يزيد على نصف قرن بات تنظيم الكنيسة القبطية تنظيماً عالمياً له امتداداته الواسعة في دول شتى في القارات كلها تقريباً.

غير أن التنظيم الداخلي للكنيسة المركزية في القاهرة لم يتغير كثيراً بل ظل كما كان مركزياً بالفعل. فمعظم الأمور لا بد أن تمر من خلال البابا ذاته وهو الأمر الذي أوجد تناقضاً بين الخارج المتفتح (الديموقراطي) والداخل المحدود المنضبط.

2 ـ تصادف أن رحل معظم المطارنة كبار السن إلى مناطق مختلفة تسمى أبرشيات وكان أن اختار البابا مكانهم أساقفة من الشبان، بعد أن اتخذ قرارات إدارية مقبولة بتقسيم الأبرشيات القديمة الكبيرة بحسب تقسيمات جغرافية أصغر لتواكب التوسع العمراني وزيادة النشاط الديني. فكان أن زاد بالفعل عدد أعضاء المجمع المقدس من نحو 25 أسقفاً إلى نحو 60 معظمهم من «أبناء» البابا شنودة وممن اختارهم من مدرسته الفكرية، فكان أن غضب «الحرس القديم» من الأساقفة

أو المطارنة القدامى وأوجد ذلك شرخاً بين الأجيال أو بين مدارس فكرية متباينة في طريقة إدارة الأمور في الكنيسة أو دورها في المجتمع وعلاقتها مع الدولة وغير ذلك من سياسات.

3 ـ كانت الثروة الرئيسية للكنيسة القبطية هي الأوقاف منذ عصور قديمة، معظمها أراض زراعية أو عقارات، ومع قوانين الإصلاح الزراعي التي أصدرها عبد الناصر سنة 1952 وما بعدها توزعت الأراضي الزراعية على مزارعيها من صغار الفلاحين فتآكلت ثروة الكنيسة. ولكن مع الانتشار والهجرة إلى خارج مصر، تدفقت الأموال على الكنيسة القبطية من أثرياء الأقباط الذين هاجروا وكوّنوا ثروات هائلة، علاوة على الهبات والمعونات من مجلس الكنائس العالمي أو الهيئات الدولية، ولم تعد الكنيسة في حاجة مادية إلى هبات ومنح ونذور أثرياء الأقباط الذين تآكلت ثرواتهم أيضاً بفعل قوانين الإصلاح الزراعي والتأميم وأحياناً الحراسات، وقد أدى كل ذلك إلى اختلال التوازن الاقتصادي داخل المجتمع القبطي بين الأكليروس والشعب وأصبحت الغلبة والتفوق الاقتصادي للأكليروس بزعامة البابا وفقد المجلس الملي أهميته وفاعليته.

4 ـ قامت الحركة الوطنية عام 1919 بقيادة كبار ملاك الأراضي من المسلمين والأقباط ورفعوا شعارات تاريخية ـ لا زالت أصداؤها تتردد حتى الآن وإن كان لم يعد لديها البريق ذاته ـ وهي «الدين لله والوطن للجميع» ورسموا الصليب في حضن الهلال على أرضية خضراء لعَلَم حزب الوفد المصري ومنها صاغوا عبارة «عاش الهلال مع الصليب» وكان العصر الليبرالي بين عامي 1919 و1952 عصراً علمانياً إلى حد كبير ضمر فيه التعصّب كثيراً وكانت مصر خلاله مؤهلة لنهضة فكرية ومساواة بين الأقباط والمسلمين، وتبوأ الأقباط بالفعل مناصب قيادية تمثلت في وزارات سيادية مثل الخارجية والمال والحقانية ثم رئاسة مجلس الشعب فضلاً عن كل المواقع في إدارة الدولة والقضاء والجيش بشكل طبيعي وحسب الكفاءة. وكان حزب الوفد القيادة المعبّرة عن ضمير الأمة وعاش الأقباط أزهى عصورهم وعاش رجال الأكليروس في كنفهم، ولم نسمع عن خلافات تذكر داخل الكنيسة ـ وإن وجدت كانت كالهمس تمر دون أزمات فيما عدا

الهزات العنيفة المقرونة برحيل كل بطريرك إلى أن يصير اختيار آخر جديد.

ومع مقدم عبد الناصر تبوأ الضباط الأحرار المناصب القيادية في كل مكان، ولم يَعُدْ للأقباط موقع متقدم إلا وزير واحد احتل منصبه لحقبة طويلة هو الدكتور كمال رمزي استينو أستاذ الزراعة الذي عمل بهدوء في وزارة التموين لسنوات الثورة وكان ممثل الدولة غير المعلن في تناول قضايا الكنيسة وكان عاصر التغيرات في كرسي البطريركية ونقل السلطة عقب رحيل البابا كيرلس السادس ـ وكان رجلاً صالحاً له مكانة في قلوب الناس لروحانيته ـ، وحل محله البابا شنودة بشعبيته عام 1971، ولكن السادات غير اتجاه الريح وكانت سنوات حكمه مملوءة بالأحداث الطائفية. ومن واقع مخزون الخبرة التاريخية للأقباط فإنهم يتقوقعون أوقات الاضطهاد ويحتمون معنوياً وروحياً بالكنيسة، والتف الأقباط حول شخصية البابا شنودة حين دخل في صراع مع الدولة والذي انتهى بمقتل السادات عندما كان البابا محجوزاً في الدير، وصارع الأقباط كثيراً حتى عاد إلى منصبه عام 1985. ومع استمرار الأصولية الإسلامية كان رد الفعل الطبيعي مزيداً من التفاف الأقباط حول الكنيسة وكأنها أصولية من نوع خاص، فزادت شعبية البابا وأصبح الرمز دون منازع، وهو الأمر الذي فرض مناخاً لاديموقراطياً داخل الكنيسة، فأي صوت يعلو مخالفاً رأي البابا، مرفوض، فكان ذلك بداية لمسلسل العقوبات.

فما أن ضمرت موقتاً أحداث الإرهاب والتطرف في الأشهر الأخيرة حتى كان طبيعياً أن تبرز الصراعات الداخلية التي تراكمت وتمثلت في شكل انحرافات مالية أو عقوبات غير حكيمة أو قهر القدامى وظهرت كلها على السطح لأن الخطر الخارجي الذي كان الأسمنت وسبب الالتفاف حول الكنيسة قد خفت حدته.

5 ـ منذ أن احتدمت الصدامات في بولندا بين فاونسا مؤيداً من الكنيسة الكاثوليكية (وكانت بداية لمسلسل وصل إلى تفكك الاتحاد السوفياتي) ومنذ أن حصلت أزمة مالية واقتصادية في المنطقة واكبها ازدياد دور الإسلام عالمياً، ومنذ هزيمة حرب حزيران (يونيو) عام 1967 وبروز دور الصهيونية المرتكز على مفاهيم دينية، أصبح الدين بكل صوره عاملاً رئيسياً ومحركاً مهماً لهذه

المرحلة التاريخية. ويبدو أنه سيظل كذلك لفترة ليست قصيرة. ومن هنا كان الاهتمام بهذه الكنيسة العتيدة والعريقة والمسماة «قبط مصر» فلها تراثها ودورها في تشكيل العقيدة المسيحية في عصورها الأولى وهي منشئة لفكرة الرهبنة التي انتقلت إلى أوروبا.

وكما تفجر في أوروبا اهتمام بالمصريات القديمة وعصور الفراعنة، وكما اهتمت أوروبا وأميركا بالإسلام حتى صار لكل من المصريات القديمة والدراسات العربية الإسلامية معاهد وكراسي أستاذية في جامعات كثيرة، كذلك ظهر اهتمام بالدراسات القبطية حتى أصدرت جامعة سولت ليك في كولورادو بأميركا موسوعة القبطيات التي عكف عليها لمدة 30 عاماً الدكتور عزيز سوريال عطية، وكان مصري الأصل. وصار هناك اهتمام بـ «القبطيات» وقد أثر كل ذلك على التركيبة الداخلية للكنيسة، وبالفعل صارت الكنيسة مزاراً للعديد من الدارسين وصارت مشاكل الأقباط مطروحة عالمياً.

6 ـ مع ثورة المعلومات وانتشار وسائل الإعلام صارت الكرة الأرضية وكأنها قرية صغيرة، كما يقولون، وأصبح انتقال أخبار الجماعات البشرية ـ بمن فيها الأقباط ـ أمراً معتاداً، وقد وجدت وسائل الإعلام المصرية والعربية في الخلافات التي حصلت داخل الكنيسة القبطية أخيراً مادة جديدة وجيدة للنشر حتى أصبحت صورة البابا شنودة على أغلفة المجلات أحد أسباب رواجها في مصر على الأقل، وتبارت الصحف في معرفة ما جرى وما سيجري، وكان السائد ـ ولقرون طويلة ـ أن جماعة الأقباط قوم طيبون «لا يُسمع لهم حس ولا خبر» وأنهم في الأغلب الأعم يتمتعون بقيم وسلوكيات عالية، حتى أنه عندما قام أخيراً أحد العمال الأقباط بقتل الفنانة وداد حمدي، أو عندما قام مليونير قبطي بتهريب أمواله للخارج، ضرب الناس كفاً على كف وتساءلوا ماذا جرى للأقباط.

وبالسذاجة ذاتها تصور الأقباط أن الخلافات بين رجال الأكليروس أمر مشين ما كان ينبغي أن يحدث إذ لم تكن له مقدمات، ولا توجد قنوات إعلامية مثل المجلات المتخصصة داخل تنظيمات الأقباط تعبر عن الخلاف الموضوعي

في وجهات النظر. فالبابا يصدر نشرة باسم «الكرازة» وكأنها نشرة رسمية داخلية تعرض أخباره: مقابلاته وآراءه هو ومريديه، غير أن الكواليس الداخلية تدرك أن هناك مدارس فكرية تختلف موضوعياً مع البابا ممثَّلةً في شخص راهب مشهور في رهبانيته وكان يعمل صيدلياً، وكان هو الذي دعا نظير جيد (هذا هو اسم البابا شنودة قبل الرهبنة) للترهُّب، وآزره لتولّي كرسي البابوية، وله دير خاص به في منطقة وادي النطرون مستقل وبعيد نسبياً عن الأديرة التي تقع تحت نفوذ البابا، واسم الدير هو دير أبو مقار واسم الراهب متى المسكين وللدير شهرة خاصة في غزو الصحراء ويستخدم أساليب الهندسة الوراثية في إنتاج أحسن الفواكه. يرى متى المسكين أن الدين قضية شخصية وعلاقة بين الإنسان والسماء، وله مؤلفات روحانية ولاهوتية مشهورة توزع بين الأقباط بسرية بعيداً عن أعين رجال البابا شنودة والذي سيطر على الكنيسة ديناً ومجتمعاً، متأثراً بالمناخ العام السائد في المنطقة.

ثم هناك أسقف البحث العلمي وهو راهب نذر نفسه للدراسة والبحث والتأليف وكان أستاذاً لعلم اللاهوت في المدرسة الأكليركية واسمه قبل الرهبنة وهيب عطا الله حصل على الدكتوراه في اللغويات من جامعة مانشستر بأنكلترا قبل أن يصبح أسقفاً في عهد الأنبا كيرلس وتغير اسمه ليكون الأنبا أغريغوريوس وكان مدرساً للطالب نظير جيد في شبابه بمدارس حي شبرا. ولكن البابا شنودة عندما أصبح في المواقع الأولى للكنيسة منع الأنبا أغريغوريوس من عقد اجتماعات أو إلقاء عظات، ويعيش الرجل الآن سنوات شيخوخته معزولاً في غرفة أو قلاية بالكلية الأكليركية قانعاً بأن يكتب مقالاً أسبوعياً في جريدة «الأقباط».

ومن هنا وبالمفهوم المعاصر للديموقراطية تم قفل أبواب وقنوات الصراع الفكري الصحي وهو أمر وارد في أي مجتمع إنساني فكان أن تحولت «الموضوعية» إلى «الذاتية» ومن هنا تفجر الصراع مع واقعة الراهب أغاثوث تنفيساً لكبت داخلي طويل. . . !

7 ـ إذا كانت كل هذه الأسباب والظروف شارحة لملابسات «موضوعية» فإن

هناك ولا شك عنصراً «ذاتياً» وهو شخصية البابا شنودة نفسه، لما عرف عنه من القبول العام لدى كل من العامة والخاصة، وهو نموذج لما يعرف بـ «الشخصية الكاريزمية». فله مواهب ومقومات كثيرة، فهو مفكر وكاتب وشاعر وأديب، أي أنه من حملة القلم وعلى مستوى رفيع وله مؤلفاته الدينية والتاريخية والنفسية واللاهوتية، وتتم المقارنة بينه وبين البطاركة السابقين حيث كان علمهم محدوداً وثقافتهم خارج النطاق الديني شبه معدومة، وكانوا يقرأون الخطب والعظات التي يكتبها أو يعدها لهم آخرون، ويستمدون نفوذهم الروحي من كونهم أهل بركة ورجال صلاة وتقشف.

والبابا شنودة له قدرات خطابية هائلة، فهو يرتجل عظاته العامة وله اجتماع أسبوعي حريص عليه منذ أن كان أسقفاً عاماً في الستينات يحضره عدة آلاف من الشباب، ولكنه فوق ذلك وقبله متحدث لبق في مقابلاته الخاصة ينتقل مثل الفراشة من موضوع إلى آخر، ثم هو «ابن نكتة» لا يجعل أي مناسبة تمر دون استعراض قدراته البلاغية في التشبيه والجناس وغيرها، ويقص عليك إحدى النوادر عن جحا أو عن رجل صعيدي أو يسترسل في قصيدة من الشعر الجاهلي أو العباسي أو الحديث. وأذكر يوم أن رغب الأستاذ محمد حسنين هيكل في زيارته عقب عودته من الدير عام 1985، وكان أن طلب مني الأستاذ هيكل ترتيب لقاء مع البابا، وكنا نحن الثلاثة نتحاور حول شخصية السادات، وكم سعدت بما قاله كل منهما من قصص ونوادر وهم يقلدون صوته وطريقته في سحب النَّفَس من «البيبه» وكانت الكلمات ونبرات الصوت والتعبير على الوجه بالنسبة لي متعة ما بعدها متعة.

ولا أود أن أسترسل في التحليل والأسباب والمسببات، فهذا اجتهاد طريف لا يخلو من معلومات.

ولكن السؤال المهم هو: إلى أين تتجه الكنيسة القبطية؟ خصوصاً أن البابا قد تجاوز السبعين ويشكو من بعض المتاعب الصحية وعليه مسؤوليات هائلة هنا ـ في مصر وفي دول وقارات عديدة.

ومعظم من يعرفون البابا عن قرب يصرون على أن هذه الأزمة سوف تنتهي مثل سابقاتها وأن شخصية البابا ليست من النوع المرن الذي يستفيد من الأزمات ويحللها لكي يغير الأوضاع. وربما كان هذا هو الاحتمال الأكبر.

غير أني بطبيعتي العلمية التحليلية المتفائلة، أعتقد أن الكنيسة القبطية ـ موضوعياً ـ لن تستطيع أن تتجنب مزيداً من الأزمات إذا استمرت بالهياكل والتنظيمات الإدارية الحالية ذاتها فهي تعتمد على تقاليد موروثة قد تميل إلى السذاجة والبدائية أكثر من كونها تنظيمات حديثة تواجه العصر، لأنها مبنية على الأمانة المطلقة وعدم الكذب وما أشبه، أي على أخلاقيات مثالية غير موجودة بالفعل.

وستفصح الأشهر القليلة المقبلة عمّا إذا كانت الكنيسة القبطية ستستمر على النهج القديم المحافظ ذاته وعندئذ سنتوقع مزيداً من الأزمات الداخلية، أم أنها ستبدأ في خطة إصلاحية تحديثية بتجديد هياكلها التنظيمية، عندئذ تواجه الحياة العصرية ويزداد نشاطها وفاعليتها.

العلاقات الإسلامية ـ المسيحية: فلسطين نموذجاً

فايز سارة

تبحث هذه الدراسة في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية وفي الجانب السياسي منها خاصة، في إطار حيز جغرافي هو فلسطين، والتي تشغل مكانة مهمة في الديانات السماوية، وهي إلى جانب محيطها الجغرافي كانت قلب العالم القديم، وكانت في غالب الأحيان، مركزه الحضاري، وممر تجارته، ومعبر جيوشه، وميدان حروبه، هي باختصار شديد قلب ومركز تفاعلاته الأساسية، ومن هذا الموقع الجغرا ـ تاريخي اكتسبت خصوصيات أورثتها للبشر الذين تساكنوا وتكاثروا في هذه المنطقة، ثم توارثوا تقاليدها وثقافتها وحضارتها التي ما زالت عميقة في حياتهم رغم عمليات الغزو المتعدد الرؤوس التي اجتاحت المنطقة وبخاصة على مدار القرن الأخير، وآخرها الغزو الأميركي بنمطه الرأسمالي ـ الاستهلاكي، وثقافته وعلاقاته.

إن تعبيرات عمليات الغزو الخارجي الحديث والمعاصر للمنطقة ولفلسطين خاصة كثيرة، ولا شك أن بين تلك التعبيرات عملية الغزو الاستيطاني الصهيوني، وهي في أحد جوانبه صراع بين وافد «ديني» ومقيم ديني آخر، بين «اليهودية» التي حملها الغزاة الجدد في لبوس أيدلوجيا صهيونية، وبين **مقيم ديني «إسلامي ـ مسيحي»** بما هو مقيم موروث، وبهذا المعنى فهي محاولة لتكرار ـ فصل سابق لإقامة تناقض وخوض صراعات عنيفة استعمارية الطابع والجوهر، دينية الشكل لابسةً شكل حرب دينية بين المقيم الديني (بإسلامه ومسيحيته أساساً) والوافد من الصليبية الجديدة، اللابسة رداء اليهودية ـ الصهيونية.

وفي الإشارات السابقة أعلاه محاولة مقصودة ومتعمدة للدلالة على أن موضوع الصراعات الدينية الطابع في هذه المنطقة، لم تكن سائدةً في تاريخها، وحيث حصلت فإنما كانت واحدةً من حالتين: إما أنها كانت وافدةً من الخارج (وافد ضد مقيم) أو أنها اتخذت طابعاً محدوداً ومؤقتاً. وإذا كانت الدلائل التاريخية على الحالة الأولى كثيرة وفي الأهم الغزو الصليبي الاستعماري ثم بعده الغزو الاستعماري ـ اليهودي ـ الصهيوني، فإن الدلائل على الحالة الثانية ليست أقل وجوداً ومنها أن نتائج كل الصراعات السابقة التي لبست شكلاً دينياً ـ طائفياً كانت محدودة زمنياً ومنها صراعات 1840 ـ 1861 في سوريا ولبنان، ثم الحرب اللبنانية 1975 ـ 1990، وكلتاهما انتهت إلى إعادة التوافق من جهة، كما أنها لم تؤد إلى نهاية «أقليات» صغيرة وسط «محيط» واسع، وبالتأكيد فإن ذلك لا يعود إلى «الظروف والشروط» الخارجية، بل إلى شروط المنطقة بما فيها من روح التعددية والتآلف الموروث عبر مئات السنين، والذي حافظ على نفسه بقوته الذاتية، وليس بقوة الآخر وتدخلاته، ذلك أنه كان في فترات هو الأقوى من الآخر، وهو الحاسم.

مختصر الفكرة، أن موضوع العلاقات الدينية في المنطقة، والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية خاصة بأنها ذات طابع توافقي ـ لا تناقضي كما هو عليه الحال في أماكن أخرى من العالم، وبهذا فإننا نحكم مسبقاً ـ ليس بفعل العادة أو العاطفة ـ وإنما بفعل المعطيات والوقائع التي نعرفها، وقد عايشنا بعضها مباشرة، ونستكمل تلك النظرة بالقول أن النظر إلى العلاقات الدينية في المنطقة بأنها تناقضية هي حالة خارجية، هناك من يحاول ترسيخها في المنطقة، . . . لكن النتائج حتى الآن لا تبين أنه تم تحقيق «نجاحات» مهمة في هذا السياق.

معطيات عامة:

وعودة إلى موضوعنا في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، يمكن أن نضيف إلى ما تقدم في الإطار الجغرا ـ تاريخي معطيات أخرى، تقودنا إلى جوانب أعمق في موضوع العلاقات الإسلامية ـ المسيحية من الناحية السياسية في فلسطين خاصة.

يتوزع سكان المنطقة من الناحية الدينية إلى أكثرية إسلامية، يغلب عليها الانتماء السني مذهبياً إلى جانب أقليات طائفية إسلامية منهم الشيعة والعلويون والدروز إضافة إلى الاسماعيليين وغيرهم، وبصفة عامة لا تتجاوز نسبة المسلمين هؤلاء جميعاً نسبة 10 ـ 15 بالمائة من إجمالي السكان في المنطقة، ومثل هؤلاء تبلغ نسبة المسيحيين بين سكان المنطقة، وهؤلاء بدورهم ينقسمون إلى طوائف ومذاهب متعددة[1].

وفي تفاصيل التوزع الديني للفلسطينيين بين المسلمين والمسيحيين تبدو اللوحة متناسقة مع محيطها العام، حيث إن هناك أكثرية «إسلامية» وأقلية «مسيحية» وعلى ذات النسق العام، فإن المسلمين ينقسمون إلى طوائف ومذاهب، ومثلهم ينقسم المسيحيون الفلسطينيون، ولا يحتاج الأمر إلى عرض في التفاصيل، لذا سنبقى في الإطار العام.

توزع سكان فلسطين العرب وعددهم (672,587) ألف نسمة في بداية العشرينات (1922) دينياً إلى مسلمين وعددهم 590,089 ألفاً منهم (451,816 ألفاً في الريف) و(139,074 ألفاً في المدن) إلى جانب آخرين ـ وغالبيتهم من «الدروز» وعددهم 9,474 ألفاً؛ منهم (ألف نسمة في المدن) و(7 آلاف في الريف). وقد تطورت هذه الأرقام إلى أن بلغت عام 1942 ما عدده 878 ألفاً؛ المسلمون منهم (270 ألفاً في المدن) و(724 ألفاً في الريف) ـ وبلغ عدد المسيحيين عام 1942: 127 ألفاً منهم (99 ألفاً في المدن) و(37 ألفاً في الريف)[2].

ومن المفهوم أن الاجتياح الصهيوني لفلسطين وإقامة الكيان الإسرائيلي عام 1948 على الأرض الفلسطينية أدى إلى تشريد الفلسطينيين من المسلمين والمسيحيين على السواء خارج وطنهم، وتوزعهم إلى قسمين أساسيين أحدهما

---

(1) أنظر سعد الدين إبراهيم وآخرون: المجتمع والدولة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، الطبعة الأولى، 1988 وبخاصة ص 234 وما بعد.

(2) أنظر: الموسوعة الفلسطينية. القسم العام (المجلد الرابع) هيئة تحرير الموسوعة الفلسطينية (دمشق)، الطبعة الأولى، 1982، ص 176.

غادر إلى الشتات، وآخر بقي داخل الأراضي الفلسطينية سواء المناطق التي احتلها الصهاينة وأقاموا عليها كيانهم أو تلك التي آلت لتصير تحت الإدارة العربية التابعة لمصر قطاع غزة أو للأردن كما هو حال الضفة الغربية.

وبصفة عامة، فإنه لا توجد إحصائيات وأرقام يمكن الاعتماد عليها حول التوزع الديني للفلسطينيين في الشتات وفي الضفة والقطاع، وربما يعود ذلك لعدم الاهتمام الفلسطيني بموضوع التقسيم الديني للسكان العرب، وخلاف ذلك، فإن إحصائيات الإسرائيليين حول ذلك موجودة ومعلنة، وهو أمر مفهوم في سياق سياستهم الهادفة إلى شق الوحدة الفلسطينية، وتكريس الانتماءات الدينية، باعتبارها مرجعية وحالة هوية. وفي ذلك تفيد الأرقام أن الذين بقوا من العرب في الأراضي المحتلة عام 1948، والتي قامت عليها إسرائيل عام 1949 هم 160 ألف نسمة يشكلون ما نسبته 13,6٪ من سكان إسرائيل، وقد تطورت أعدادهم لتصل في العام 1987 إلى 665 ألفاً، يؤلفون 15 بالمائة من سكان إسرائيل، وهم موزعين دينياً إلى 77٪ من المسلمين و13 بالمائة من المسيحيين و10 بالمائة من الدروز[1].

إطاران للعلاقات الإسلامية ـ المسيحية:

ويرسم وجود «أكثرية إسلامية» و«أقلية مسيحية» حدوداً لعلاقات بين المسلمين بما هم أكثرية مع الأقلية المسيحية، غير أنه لا يمكن الحديث عن حدود تلك العلاقة بمعزل عن خصوصيات الوضع الفلسطيني الذي كان قد بدأ بتلقي تأثيرات هجمة الاستيطان اليهودي الوافد إلى البلاد مع بدايات ثمانينات

---

(1) أوردها: محمود ميعاري في: الدين في المجتمع العربي. أعمال ندوة مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) الطبعة الأولى، حزيران (يونيو)، 1990، ص 515. وبصدد الوجود المسيحي في «القدس والضفة الغربية» صدرت عام 1993 دراسة «أكاديمية» إسرائيلية «تاريخية واجتماعية وسياسية» أعدتها ديفون تسمحوني بعنوان «المسيحيون في القدس والضفة الغربية منذ 1948» وقد عرضتها مجلة الدراسات الفلسطينية التي تصدرها مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت في عددها (23)، صيف 1995، ص 180 ـ 184، وقدم العرض برنارد سابيلا الأستاذ المشارك في جامعة بيت لحم بالضفة الغربية.

القرن التاسع عشر، حيث يؤرخ العام 1882 لبداية حركة الاستيطان اليهودي هناك، والذي يعني أساساً بدء نزع ملكية الأرض من أيدي أصحابها، وعملية إجلاء السكان الأصليين، وكلاهما يشمل المسلمين والمسيحيين الفلسطينيين.

إن خصوصية فلسطين وتطورات قضيتها، جعلت من العلاقات الإسلامية - المسيحية فيها تتخذ منحنيات معينة، وهو ما سوف نتناوله، بعد أن نشير إلى بعض أسباب خصوصية العلاقات الإسلامية - المسيحية في واقعها الفلسطيني، والتي منها:

* غلبة الطابع الودي على العلاقات الإسلامية - المسيحية في المجتمع الفلسطيني بفعل التداخلات الديمغرافية، والتي استتبعت علاقات اندماج اجتماعي واقتصادي وسياسي، وثقافي بحيث أحال الجماعة إلى كتلة وطنية مترابطة وقوية جسدتها اللحمة الإسلامية - المسيحية.

* كون الروابط القومية العربية بين المسلمين والمسيحيين قوية متينة، وقد تأسست وتطورت على مدار عقود التاريخ المشترك في هذه البقعة من الأرض، والتي كانت دائماً مسرحاً لأحداث وقف فيها سكانها مواقف موحدة، أو كادت تكون كذلك كما في مثال الموقف من الغزوات الخارجية ومنها غزو المغول الشرقيين، وهم من «المسلمين» وغزو الأوروبيين الغربيين وهم من «الصليبيين» وكذلك مواجهة الاحتلال العثماني في القرن السادس عشر، وضد الاجتياح الفرنسي إبان حملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام أواخر القرن الثامن عشر، وأخيراً ضد استمرار الهيمنة العثمانية على البلاد في بداية القرن العشرين، وضد الاحتلال الأوروبي الاستعماري الجديد خلال الحرب الأولى، والذي مزق المنطقة إلى كيانات مقسمة على أساس «سايكس - بيكو».

* الارتباط الروحي الفلسطيني من المسلمين والمسيحيين بوطنهم الذي يضم مناطق ومواقع ذات قدسية خاصة حيث للمسلمين في القدس وهي القبلة الثانية للمسلمين مجموعة من أقدم المساجد الإسلامية ومنها المسجد الأقصى، وللمسيحيين في المدينة ذاتها كنيسة هي من بين أهم كنائس العالم وهي

كنيسة القيامة، والأمر على النحو ذاته في الخليل «الإسلامية»، وبيت لحم «المسيحية» وبقاع أخرى.

* طبيعة المشروع الصهيوني الاستيطاني باعتباره يقوم على مبدأ الاستيلاء على الأرض وإجلاء السكان، وهو في ذلك لا يميز بين مسلمين ومسيحيين، وعملياً فقد أدت عمليات الاستيطان اليهودي إلى إلحاق الأضرار بالوجود العربي الفلسطيني إسلامياً كان أو مسيحياً.

وسط هذه الخصوصية في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في المجتمع الفلسطيني، يمكن استعراض إطارين من العلاقات السياسية: أولهما إطار تقليدي عايش العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في فلسطين مع بدايات القرن وامتد حتى نكبة عام 1948، وإطار آخر غير تقليدي فرضته حياة التشرد والتشرذم وتوزع الفلسطينيين على بقاع مختلفة، تتمثل في ثلاثة مناطق رئيسة: فلسطين بمناطقها الثلاثة (الضفة والقطاع ثم المناطق المحتلة عام 1948) ثم بلدان الشتات العربي وبخاصة الأردن وسوريا ولبنان، والثالثة بقية أنحاء العالم[1].

إطار العلاقات التقليدية:

وهو إطار خلقته ظروف وشروط عصر النهضة في المشرق العربي التي تآلف فيها النهضويون العرب من المسلمين والمسيحيين من أجل إحداث تبدلات سياسية واجتماعية واقتصادية في حياتهم، وفي سبيل ذلك شكلوا جمعيات ومنتديات متنوعة حملت أهم المتغيرات المطلوبة، وكثيراً ما حملت هذه الجمعيات والمنتديات أسماء لا تدل على حقيقة مضامين وأهداف الجمعيات، وذلك هرباً من عسف الاحتلال التركي ـ العثماني واستبداده، وقد تحولت بعض تلك الجمعيات إلى أحزاب، فيما غابت أخرى وطواها الزمان.

والنموذج الفلسطيني الخاص في خلقه الجمعيات والمنتديات، يمكن رؤية بداياته في اتجاه كل من المسلمين والمسيحيين نحو خلق جمعياته ومنتدياته، وهي

(1) أنظر: فايز سارة: الفلسطينيون في عوالم مختلفة؛ السفير (بيروت): 31/ 12/ 1993.

فترة سابقة عن المحاولة المشتركة لخلق جمعيات إسلامية ـ مسيحية والذي نرى فيه الحالة النموذجية لإطار العلاقات الإسلامية ـ المسيحية التقليدي.

من الجمعيات المنفصلة إلى المشتركة:

منذ أواخر القرن التاسع عشر نشط المسيحيون الفلسطينيون في تشكيل الجمعيات، والأهم في هذه الجمعيات جمعيات أدبية، كانت بين عوامل رئيسة في النهضة الثقافية ـ الفكرية ثم السياسية. لكن لا يمكن عزل هذه النشاطات عن نشاط الإرساليات التي كانت تحاول جرف النخبة الفلسطينية والمسيحيين بخاصة إلى مشروعاتها التي كانت تتصادم عند سوية معينة مع المصلحة العامة للفلسطينيين، ومن بين هذه الجمعيات «جمعية سوسنة صهيون» وفرع جمعية «اتحاد الشبان المسيحيين» و«جمعية الغيرة المسيحية» لشبان الروم الأرثوذكس في القدس، وفي عكا ظهرت «شعبة المعارف» و«الجمعية الأدبية الخيرية» و«جمعية مار منصور» كما ظهرت جمعيات أخرى مثل «الجمعية الألمانية الفلسطينية» و«الجمعية الأرثوذكسية الفلسطينية» و«جمعية ترقي الآداب الوطنية» التي تألفت في يافا عام 1908.

وبموازاة الحركة السابقة شهدت فلسطين أواخر القرن الماضي ظاهرة أخرى هي المجالس العائلية والمنتديات التي كان ينظمها أعيان وأعضاء في النخبة الاجتماعية والثقافية، وفيها يتم تداول الشؤون العامة بما فيها قضايا الأدب والثقافة، وبين هؤلاء أسماء لمعت في تاريخ البلاد مثل عثمان بن سليمان النشاشيبي، وراغب الخالدي، وبندلي الجوزي، وخليل السكاكيني، وإسحاق موسى الحسيني، وغيرهم.

الاتجاه نحو جمعيات مشتركة:

تتزايد الجمعيات الأدبية والثقافية والخيرية ذات الصفة الدينية، ومن أهمها ما ظهر في حيفا «الجمعية الإسلامية» ورئيسها مفتي حيفا محمد مراد و«الجمعية المسيحية» التي تولى رئاستها فؤاد سعد، ولهاتين الجمعيتين الفضل في عقد أول مؤتمر وطني فلسطيني عام اقترح عقده الشيخ سليمان التاجي الفاروقي وترأسه موسى الكاظم الحسيني في الفترة ما بين 13 ـ 19/12/1920 في مدينة حيفا.

ولم يكن أمر تشكيل مثل هذه الجمعيات مقتصراً على حيفا بل شمل معظم مدن فلسطين: القدس ويافا والناصرة وبيت لحم ورام الله والبيرة وطولكرم. وقد شجع على انتشارها وتزايدها: نشر نبأ وعد بلفور، ومجيء البعثة الصهيونية ـ اليهودية إلى فلسطين برئاسة وايزمان والرد عليها في تنظيم احتجاج شعبي إسلامي ـ مسيحي على تلك الزيارة وأهدافها.

كان الممهد لظهور الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية المشتركة في فلسطين، إنشاء «الجمعية الأهلية» في يافا التي تم انتخاب مجلس لإدارتها نصفه من المسلمين والآخر من المسيحيين، وبعدها قرر زعماء القدس في أيار (مايو) 1918 تشكيل جمعية تجمع شمل عرب المدينة، وتنشط حركتهم في «الدفاع عن كيانهم ومركزهم، والسعي لربط مصير فلسطين بمصير سوريا الاستقلالي الوحدوي» ورفضت السلطات البريطانية تسمية الجمعية بـ «الجمعية العربية الوطنية» وألزمت المؤسسين بتسميتها «الجمعية الإسلامية ـ المسيحية» التي تم الإعلان عنها وتسجيلها في حزيران (يونيو) 1918 وفقاً لقانون الجمعيات العثماني الذي كان ما يزال سارياً في فلسطين.

واتخذت يافا، وغزة خطوتين على غرار القدس، فتم تأليف «الجمعية الإسلامية ـ المسيحية» في كل منها، وقامت بالخطوة ذاتها بقية مدن فلسطين التي جلت عنها قوات الأتراك ـ العثمانيون، وأبرز الجمعيات كانت جمعية مدينة نابلس وأكثرها نشاطاً.

اختارت الجمعيات شعاراً لها «الهلال وبداخله صليب» وحددت لنفسها مهمة «المطالبة بحقوق عرب فلسطين في وطنهم، ومناهضة وعد بلفور، والوقوف في وجه الهجرة الصهيونية، والدفاع عن عروبة فلسطين والحيلولة دون عزلها عن الحركة العربية». . وقام أسلوب عملها على الاحتجاجات، ورفع العرائض إلى الجهات المختلفة، وتنظيم المظاهرات والاجتماعات العامة السلمية الطابع.

ولمواجهة التطورات السياسية في البلاد، أجريت سلسلة اتصالات بين الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية في المدن الفلسطينية، فانعقد بناءً لدعوة

جمعية القدس في كانون الثاني (يناير) 1919 المؤتمر العربي الفلسطيني وكان حضوره الـ (27) يمثلون الجمعيات في المدن الفلسطينية، وانتخب عارف الدجاني رئيساً له ومحمد عزة دروزة سكرتيراً له، وفي ختام أعماله (ما بين 27/ 1 ـ 9/ 2/ 1919) رفع برقية إلى مؤتمر الصلح في باريس جاء فيها: «إننا نرفع إلى المؤتمر بياناً مفصلاً بالحيف الذي سيلحق بمصالح سكان هذا البلد من مسلمين ومسيحيين، وهم يشكلون الأكثرية المطلقة من جراء الهجرة الصهيونية إليه، واستعمارهم إياه، وجعله وطناً قومياً لهم، فنرجو من مؤتمركم العالي عدم اتخاذ أي قرار يتعلق بهذا البلد، إلا بعد الوقوف على رغباتنا وأمانينا التي سنعرضها».

وقد أبرز المؤتمر المبادىء الأساسية في صيغة «ميثاق قومي» تبناه عرب فلسطين ثلاثين عاماً دون تعديل، وفي بنوده «رفض وعد بلفور، والهجرة اليهودية، والانتداب الإنكليزي» كما طالب «بوحدة فلسطين مع سورية، والاستقلال التام ضمن الوحدة العربية». وقد حاول البريطانيون حرف المؤتمر عن مساره، وتعديل الميثاق بما يتفق مع سياساتهم في فلسطين، لكن دون جدوى.

لقد تميزت الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية في المدن الفلسطينية سواء في نشاطاتها المباشرة أو من خلال صيغة «المؤتمرات الفلسطينية» وكذلك من خلال نشاط أعضائها الذين شاركوا في المؤتمر السوري العام المنعقد بدمشق في تموز (يوليو) 1919، بتوحيد الصف الفلسطيني، وتركيز اهتمامه الأساسي في الدفاع عن المسألة الوطنية والتصدي للمشروع الصهيوني الاستيطاني والسياسات المؤدية إليه، وكان بين التعبيرات عن هذه الهموم والأهداف والمطالب التي قدمها فلسطينيون بينهم قادة ونشطاء في الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية إلى لجنة كينغ ـ كراين ربيع عام 1919، والتي احتوت ثلاث نقاط أساسية «أن تكون سورية التي تمتد من جبال طوروس شمالاً إلى ترعة السويس جنوباً مستقلة استقلالاً تاماً ضمن الوحدة العربية». و«أن تكون فلسطين التي هي جزء لا ينفك عن سورية مستقلة استقلالاً داخلياً، تختار حكامها من الوطنيين حسب رغائب أهلها وحاجات

البلاد» و«رفض» مهاجرة الصهيونيين، الذين نحتج على أمانيهم في فلسطين بكل قوانا. و«أما اليهود الأصليون الذين كانوا في البلاد قبل الحرب؛ فإننا نعتبرهم وطنيين لهم مالنا وعليهم ما علينا».

وفي إطار نشاطاتها قامت الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية الفلسطينية بسلسلة تحركات شعبية، تمثلت بمذكرات الاحتجاج والتظاهرات، ونشر المقالات في الصحافة والمجلات، وتنظيم حملات التبرعات لتمويل النشاطات العامة، وتنظيم حركة المقاطعة للأنشطة الصهيونية ولسياسات الانتداب التي تتعارض والمصالح الفلسطينية، كما أن الجمعيات مارست دوراً مهماً في اختيار المندوبين الفلسطينيين والممثلين إلى المؤتمرات الوطنية والوفود التي تمثل المناطق المختلفة، لكن السمة العامة لهذه الأنشطة أنها كانت ذات طابع سلمي هدفه التأثير على سياسات الانتداب والإدارة البريطانية، وتجنب الصدام المباشر مع البريطانيين. وهذا لا يمنع من القول أن كثير من قادة الحركة الوطنية الفلسطينية من المسلمين والمسيحيين كانوا أعضاء نشطين في الجمعيات إلى جانب مساهماتهم في الأنشطة السياسية والثورات المسلحة في فلسطين ضد الانتداب والصهيونية.

مرت الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية بثلاثة أطوار رئيسة في فلسطين **أولها** من التأسيس إلى أواخر عام 1920. وقد اتّسمت هذه المرحلة ببروز خاص ومهم لنشاط الجمعيات، **والثانية** من تاريخه إلى أواخر العشرينات، وفيها صارت أنشطة الجمعيات بين مد وجزر بفعل التنافسات الحزبية في الصف الفلسطيني، وقد ترك آثاره على الجمعيات لكنه حافظ على حد مقبول في وجودها، **والثالثة** حتى أواسط الثلاثينات، حيث أخذت الجمعيات تتلاشى وتنقرض لتحل مكانها تنظيمات هيكلية جديدة للحركة الوطنية الفلسطينية أبرزها «اللجان القومية» التي تشكلت على أعتاب ثورة فلسطين الكبرى 1936، وقد نظمت الحركة المطلبية والسياسية في البلاد، وقادت إلى تشكيل «النخبة العربية العليا لفلسطين» أواخر نيسان (أبريل) 1936، وبذلك أُسدل الستار على هذه التجربة التي اتخذت بعداً دينياً في النضال الوطني الفلسطيني، وهي بين عوامل رئيسة مهدت لحالة من الترابط

الشديد بين المسلمين والمسيحيين الفلسطينيين ووحدتهم في الموقف من القضية الوطنية بأبعادها المختلفة[1].

إن الأهم فيما قدمته الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية الفلسطينية في الفترة أعلاه هو مساهمتها في «المؤتمر العربي الفلسطيني» وهو مؤتمر تمثيلي عقده عرب فلسطين في سبع دورات بين عامي 1919 و1928، وكان أقرب ما يكون إلى «برلمان فلسطيني» حيث لم يستطع الفلسطينيون أن يمارسوا حقهم في اختيار ممثليهم بالانتخاب المباشر، فتم اختيار أعضاء المؤتمر ـ وفقاً لأعداد متفاوتة في كل دورة ـ من خلال الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية، وهيئات أخرى، إضافة إلى طريقة «العرائض والمضابط» التي تتضمن تفويضاً من المدن والقرى أو المؤسسات في تسمية المندوبين.

وتولى المؤتمر «وضع الخطوط السياسية لحركة النضال الوطني، وبث الدعاية لها في الخارج» وانبثق عن كل دورة، لجنة تنفيذية «مهمتها أن تكون ناطقاً باسم عرب فلسطين، وتتولى تنفيذ قرارات المؤتمر وقيادة الحركة الوطنية»[2].

لقد فشلت الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية، بطبيعتها التقليدية ونمط تفكيرها السياسي في القيام بدور حاسم وفعال على الصعيد الوطني وفي مواجهة مشروع الاستيطان اليهودي في فلسطين الذي كان يمثل نموذجاً مختلفاً حديثاً ومتطوراً في علاقاته، ونمط تفكير قادته، وأدى ذلك إلى غياب معلن للجمعيات الإسلامية ـ المسيحية عن ساحة الفعل السياسي، وإخلائها مكان الزعامة لهيكلية انتقالية تمثلت في اللجنة العربية العليا لفلسطين، وهي في جوهرها «اتحاد ديني إسلامي ـ مسيحي» فلسطيني يرأسه مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني، وفي شكله كان «تنظيماً عربياً» يحاول التماثل مع محيطه القومي من جهة، ويواجه محلياً تنظيماً حديثاً هو في شكله العام «تنظيماً

(1) الموسوعة الفلسطينية (المجلد الثاني)... مصدر سابق، ص 60 ـ 67.
(2) الموسوعة الفلسطينية (المجلد الرابع)... مصدر سابق، ص 368 ـ 369.

قومياً» يهودياً. ولم ينجح الشكل الجديد في التجارب مع مهماته الوطنية، الأمر الذي قاد من هزيمة إلى أخرى رغم التضحيات التي قدمها الفلسطينيون مسلمين ومسيحيين من أجل قضية وطنهم. وقد سجل عام 1948 نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى في القضية الفلسطينية وفي جانبٍ مما يهمنا بحثه وهو العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في تجسيداتها الفلسطينية، يمكن القول إن إطاراً جديداً لهذه العلاقات أخذ يتشكل وفي نماذجه أشكال ثلاثة:

* الأول وهو تشكل أخذ يتأسس تحت الاحتلال الإسرائيلي في المناطق المحتلة عام 1948، وهو شكل جمع العرب الفلسطينيين تحت سقف العسف الاستيطاني اليهودي، وقد عاش فلسطينيو 1948 مرحلة ضياع في علاقاتهم الإسلامية ـ المسيحية قبل أن يعيدوا تأسيسها على قاعدة نهوض قومي يساري ميز حركتهم الثقافية والسياسية في النصف الثاني من الخمسينات، حيث حاولوا تأليف جماعات سياسية، ومنابر ثقافية تبرز هويتهم الحضارية ومواقفهم. وبرزت في هذا الوسط أكثرية من الوجوه المسيحية وأقلية من المسلمين منهم صبري جريس، حبيب قهوجي، محمود درويش، سميح القاسم وآخرين، كان همهم الأساسي إعادة إحياء «المجتمع الفلسطيني» ببناه المختلفة بما فيها الثقافية والحضارية والدينية المدمرة والمندثرة بفعل الاحتلال.

* الثاني وهو شكل آخر من العلاقات ساد في المناطق الفلسطينية غير المحتلة في الضفة والقطاع، واتخذ اتجاهاً تقليدياً في ارتباطه حتى عام 1967 مع الأردن بالنسبة للضفة، ومع مصر بالنسبة للقطاع، لكن ذلك كان مرحلياً، إذ إنه ومع الاحتلال الإسرائيلي للضفة والقطاع عقب حرب حزيران (يونيو) 1967 انتقل فلسطينيو هاتين المنطقتين من مناخ تقليدي للعلاقات الإسلامية ـ المسيحية إلى طور جديد، تمثله علاقات ما فوق التقليدية.

* الثالث وهو شكل جديد خارج المناخات التقليدية للعلاقات الإسلامية ـ المسيحية، ويقوم مبدئياً على الدمج في إطار وطني كلي، يعتبر أن الهوية الفلسطينية هي الأساس والمرجعية، وفي ذلك بدا أن هناك اتفاقاً معلناً وضمنياً في آن معاً. وإضافة إلى هذا فإنه بدا من الواضح في مسيرة النخبة السياسية

والدينية الفلسطينية من المسلمين والمسيحيين على السواء أن **ثمة توظيف للتلاوين** الدينية في خدمة الأهداف الوطنية وهو أمر يمكن أن نلاحظه بوضوح في إطار التشكيلات السياسية والاجتماعية التي أفرزها الوجود الفلسطيني خلال العقود التالية لنكبة العام 1948، والأبرز فيها منظمة التحرير الفلسطينية التي تأسست عام 1965.

لقد تشارك المسلمون والمسيحيون الفلسطينيون في حياة التشرد والضياع، فعاشوا في المخيمات، ومورست ضدهم عمليات الاضطهاد دون تمييز ديني جوهري وملموس، وعندما بدأت بوادر النهضة السياسية الفلسطينية في منتصف الخمسينات شارك في صنعها المسلمون والمسيحيون معاً، فنشأت الجمعيات والنوادي المختلفة، وتأسست الأحزاب والجماعات السياسية والاجتماعية والثقافية، ثم تتوجت تلك العملية ببروز الجماعات المسلحة التي أقامها مسلمون ومسيحيون في نادي النخبة الفلسطينية ما بين أواسط الخمسينات ومثيلتها في الستينات، وبرزت أسماء إسلامية مثل أحمد الشقيري وعبد الرزاق اليحيى وياسر عرفات، وأحمد جبريل، وصلاح خلف وخليل الوزير وغيرهم إلى جانب أسماء مسيحية منهم جورج حبش ووديع حداد وكمال ناصر، وناجي علوش ومنير شفيق عسل، وحنا بطحيش وآخرون.

وعموماً فإن التشاركية الإسلامية ـ المسيحية امتدت خارج نادي النخبة السياسية للفلسطينيين إلى أوساط النخبة الثقافية ـ الفكرية وفي الأخيرة أسماء كثيرة منهم عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى) ومحمود درويش، وعبد الوهاب الكيالي ومعهم جبرا إبراهيم جبرا وأنيس وفايز صايغ وغيرهم كثر، وهذا الوضع في التشاركية الإسلامية ـ المسيحية لم يكن مقتصراً على موقع سياسي أو جغرافي، عسكري أو ثقافي، وإنما هو وضع عام ساد في كل مناحي الحياة الفلسطينية داخل الوطن وفي الخارج ولدى كافة الجماعات المسلحة والسياسية، الأمر الذي أضفى على حركة رجال الدين المسلمين والمسيحيين طابعاً توافقياً من طراز خاص سواء من كان منهم مقيماً في داخل فلسطين أو في الشتات الفلسطيني. وبصورة عملية وظف الفلسطينيون انتماءاتهم

وممارساتهم الدينية لخدمة قضيتهم المركزية، وصراعهم مع الاستيطان اليهودي الصهيوني.

لقد جرت محاولات كثيرة للاشتغال على موضوع إحداث انقسام سياسي إسلامي ـ مسيحي، في الساحة الفلسطينية، لكن ما تحقق من أهداف تلك المحاولات كان محدوداً للغاية، والسبب لم يكن في العوامل الذاتية فقط، وإنما كان أيضاً في العوامل الموضوعية، وقد قادت مجتمعةً إلى فشل تلك المحاولات وضعف نتائجها.

المحاولات الإسرائيلية للتأثير في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية:

لعله من الصعوبة بمكان تحديد حجم وعمق التأثيرات الإسرائيلية في مجرى العلاقات الإسلامية ـ المسيحية من الناحية السياسية في الواقع الفلسطيني، وذلك بسبب جملة من العوامل الموضوعية وأخرى ذاتية، وأهم هذه العوامل ما تمت الإشارة إليه من حيث إن مشروع الاستيطان الصهيوني استهدف الفلسطينيين أرضاً وشعباً، وهو بهذا المعنى لم يكن يميز بين الإسلام أو المسيحية، وقد تعامل معهما عامة على ذات القاعدة: الاستيلاء على الأرض وإجلاء السكان من الناحية الموضوعية.

أما من الناحية الذاتية فإن خصوصيات الوضع السياسي الفلسطيني في أبعاده المختلفة، جعلت من الفلسطينيين قوة متماسكة بل متآلفة في تعاملها مع الصهيونية ثم مع كيانها ومستوطنيها، وبذلك أغلق الفلسطينيون الباب في وجه التدخلات الإسرائيلية، أو هم بمعنى آخر لم يكن لديهم ما يشجع الإسرائيليين على فتح الباب.

غير أن العوامل الموضوعية والذاتية المشار إلى بعضها أعلاه لم تقف حجر عثرة أمام محاولات غير مباشرة قام بها اليهود والصهاينة وكيانهم الإسرائيلي تالياً للتأثير في مجرى العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، وذلك من خلال السياسات الإقليمية في المنطقة، ومن خلال بعض السياسات والممارسات في داخل فلسطين المحتلة.

وفي المستوى الأول وهو السياسات الإقليمية فقد تدخل الصهاينة الأوائل ثم الإسرائيليون لاحقاً لإحداث انقسام سياسي بين المسلمين والمسيحيين من سكان المنطقة، وتجسد هذا الأمر واضحاً في سياساتهم إزاء لبنان من أجل تفكيكه، وقد أشاروا أكثر من مرة ودرسوا إمكانيات تفتيت المنطقة إلى كيانات دينية وطائفية وعرقية، وفي ذلك مقالات وأفكار ووثائق تتضمن مشروعات رسمية إسرائيلية للتدخل في العلاقات الدينية والطائفية في المنطقة؛ الأمر الذي يبرر وجود الكيان الصهيوني باعتباره كياناً دينياً في المنطقة، ثم في إبراز إسرائيل بصفتها «حامية الأقليات» في المنطقة، والتي يقال إن «المسيحيين» في عدادها.

أما في المستوى الثاني، فيكفي القول أن الإسرائيليين ركزوا بصورة دائمة على أن الصراع في فلسطين يغلب عليه طابع الصراع بين مسلمين ويهود، وهذا ضمناً كان يتضمن الإيماء بأن المسيحيين العرب غير معنيين بالأمر، بل إن الأمر بدا إبرازه مقصوداً على هذا النحو. وبفعل ذلك، توالت عمليات ضغط «باطنية» من جانب الإسرائيليين وسلطات احتلالهم لخلق ظروف سياسية، اقتصادية، اجتماعية هدفها تهجير «المسيحيين» الفلسطينيين خارج وطنهم، هذا باستثناء المخاوف التي أخذ يبشر بها الإسرائيليون في العقد الأخير عن صعود «الأصولية الإسلامية» و«الإرهاب الإسلامي» ومقولات مماثلة هدفها بث الحذر والرعب في المنطقة من الموجة الإسلامية الصاعدة، والتي لم تعلن قط من جانبها ما يشير إلى اعتبار أن الاختلاف الديني هو قاعدة لصراعاتها السياسية والعسكرية مع الآخر، حتى لو كان الآخر يهودياً، الأمر الذي يؤكد أن الحركة الإسلامية الفلسطينية، لم تضع المسيحية سواء داخل فلسطين أو خارجها في قائمة الاختلاف والصراع الراهن أو المحتمل، مما جعل تلك الحركة تحوز على تأييد وتعاطف مسيحيين فلسطينيين وعرب من العلمانيين إلى المتدينين، ومن السياسيين إلى غيرهم، والمثال البارز في هذا هو التقارب بين تنظيمات الحركة الإسلامية الفلسطينية مع تنظيمات المعارضة الفلسطينية وبينها الجبهة الشعبية التي يقودها جورج حبش، والجبهة الديمقراطية التي يتزعمها نايف حواتمه.

إن المسيحية الفلسطينية والعربية عامة، لم تكن قط أقل حرصاً على القضية الفلسطينية، وعلى موقف واضح وصريح في الصراع ضد الصهيونية وكيانها من الإسلامية الفلسطينية والعربية. وإذا كان الأمر جلياً في مواقف الزعماء ورجال السياسة، فهو كذلك في صفوف رجالات الفكر والثقافة، وصولاً إلى رجال الدين. ويمكن أن نشير إلى موقف اثنين معروفين صدرت عنهما تعليقات علنية بصدد ما آلت إليه العلاقات بين الفاتيكان وإسرائيل من تطورات، تتضمن خرق مرجعية دينية عالمية هي الفاتيكان لثوابت سياسية في مواقف المسيحية العربية والفلسطينية، وقد صرح البطريرك مكسيموس حكيم بصدد مستقبل القدس فقال «إذا غلط الفاتيكان وسلم القدس فنحن لن نسير معه. ونحن أحرار في المسائل السياسية» (مقابلة معه في السفير 4/ 6/ 1994).

وفي مثال آخر عن مواقف رجال الدين من تطورات القضية الفلسطينية، والصراع العربي ـ الصهيوني، يشار إلى تعليقات شخصية مسيحية معروفة، وهو إيلاريون كبوجي مطران القدس في المنفى وهو شخصية مسيحية مشهود لها بمواقفها الوطنية المميزة، وكفاحه ضد الصهيونية، وسياساتها. وقد أبدى المطران كبوجي استغرابه من «اعتراف الفاتيكان بإسرائيل» وأكد ضرورة قيام دولة فلسطينية مستقلة تكون عاصمتها القدس، وأكد رفض أن تكون القدس عاصمة لإسرائيل (البعث 20/ 7/ 1994).

خلاصة عامة:

الخلاصة العامة في موضوع العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في السياسة الفلسطينية نموذجاً يمكن إجمالها في أن تلك العلاقات كانت ذات طابع توافقي ـ متآلف في إطار المسألة الوطنية، والمسيحية ـ كذلك الإسلامية ـ كلتاهما قد تعرضت إلى اضطهاد العنصرية الصهيونية وسياسات كيانها مما أضاف إلى الطابع التوافقي للعلاقات التاريخية بعداً آخراً، جعل كلاً من الإسلامية ـ والمسيحية تتخذ مواقف موحدة أو متشابهة في مجالات عملها المتعدد الديني والسياسي، الثقافي والاجتماعي، مما أدى إلى ضعف ومحدودية إمكانيات الخرق الإسرائيلي للنمط التوافقي في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية.

المسيحيّة والإسلام
تصورات متخيّلة ورهانات سياسية

ابراهيم محمود

* (يؤمن المسلمون والمسيحيون في العمق بإله واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أن فهمهم لهذا الإله يختلف كثيراً إلى حد يصعب معه القول بأنهم يتكلمون عن الإله نفسه)

تيريز ـ آن درووار

هذا الموضوع/ الإشكال:

تستهدف هذه الدراسة، إلقاء الضوء على المسيحية ـ الإسلام، من خلال عدة نقاط، هي:

1 ـ إنّ المسيحية ـ الإسلام، دينان، يشتركان في الأصل، واختلافهما هو في تنظيم الأولويات.

2 ـ وأن المسيحية ـ الإسلام، زُحزحا كثيراً من مواقعهما. بل إن ما تعرضا له من تصورات، غَيَّرَ من بنيانهما النظري. لكنني أوكد أن الفضاء اللاهوتي لهما، لا يستوعب إلاّ ناسوتياً.

3 ـ وأن ما بينهما من توتر ونفور، على صعيد المشاعر، والرؤى، ترسمه وضعيتهما الاجتماعية والسياسية والثقافية، إضافة إلى الأرضية التاريخية لهما.

4 ـ ولعل التصورات المتخيَّلة والرهانات السياسية، التي تدفع بكل منهما في مسار الدوغمائيات والإكراهات النفسية، والالتفاف على الحقيقة، وإلحاق السماوي بالأرضي، وتغليب المادي المبتذل كطقس شرّع له، على

المثالي، أو القيمي المنشود، هي التي اختزلتها، في (أركيولوجيا الحياة اليومية)، وبدرجات متفاوتة، وغير ثابتة، في عالم كل منهما، وهي بذلك ولذلك، ستحتل الحيز الأكبر من دراستنا.

ولعلنا لا نبتغي من دراستنا هذه، لا التوفيق بين الديانتين، أو التقريب بينهما، باعتماد لغة تلفيقية، وإنما محاولة مقاربة الأيديولوجي، في كل منهما، ومن ثم رفع الحجاب عما هو حدثي، وإشكالي ممارسةً، باستنطاق التاريخ السياسي والثقافي لكل منهما، ومن منظور أنطولوجي ـ قدر المستطاع ـ حيث يسمح لنا هذا المنظور، بمقارنة المشكل، والمتوتر، وعمليات الخداع المعرفي، والمخاتلة النقدية، وبهرجة الحقائق النفسية، ودون أن يعني ذلك، ادعاء الموضوعية التامة، بالنسبة لكاتب هذه السطور، الذي لا ينكر تأثير التربية الاجتماعية والمدرسية والمذهبية في عملية البحث المعرفية عن موضوع ما، وفيه.. وليس بوسع أيٍّ كان، إنكار ذاتية القول، أو الكتابة، خاصة في موضوع حساس كهذا...

1 ـ المسيحية ـ الإسلام: انزياحات مستمرة!

المسيحية ـ الإسلام، ديانتان سماويتان. وقد كتبناهما هكذا، لإعطاء كل منهما كيانه الخاص، وليس هكذا (المسيحية والإسلام)، للابتعاد عن أية علاقة عطفية بينهما. إنهما ككيانين، يسمحان لنا بإثارة أفكار كثيرة، ورسم تصورات عديدة، تخصهما. يظهران عبرها متفاعلين ومتداخلين مع بعضهما بعضاً، ويلغيان أي علاقة من علاقات أحدهما تجاه الآخر.

وقولنا: إنهما ديانتان سماويتان؛ إشارة إلى منبعهما الواحد. إنه منبع ألوهي، لا يمكن الوصول إليه.. ويصبح الدين هنا تعبيراً عن علاقة غير متكافئة بين إله متعال، لا يُرى، ولا يمس، ولا يحدد مكانياً أو زمانياً، ثابت، أزلي، خالق لكل شيء، وكائن محدود القوة، يتعرض لمتغيرات عدة تؤثر في كيانه العضوي، ومنظومته المعرفية، وسلوكه اليومي، لا يطيل على الأرض، هو الإنسان الذي يشعر بضآلة حجمه في كون يستحيل استيعابه في وساعته ومجاهيله.. ولهذا تكون حاجته إلى ذلك الإله المتعالي ضرورة أنطولوجية وسيكولوجية ـ كما

يبدو ـ فهي التي تمهد لخلق معنى ذي قيمة لدى المؤمن، وتدشّن لحياة ليست مجانية. . .

وكأن الإنسان في هذه العلاقة يعيش النسبي، لينتقل إلى المطلق، ويعيش المتغير، ليعايش الثابت، ويسكن الخلود، إذا كان صالحاً، مخلصاً في أعماله، وفيما يقول صادقاً. نعم، المسيحية ـ الإسلام، يفصحان عن سماويتهما، وعن الكثير من المشتركات التي تجمع فيما بينهما ـ ولعل مثل هذا الاشتراك في سماوية المرجع، يسمح بالتقارب فيما بينهما أكثر، خاصة وأننا نشاهد الكثير من الضغوط والإكراهات المادية والمعنوية، تُمارس هنا وهناك، للفصل بينهما، وكأنهما لا يمتان إلى بعضهما بعضاً بصلة ما، حيث يجيّر الناسوتي اللاهوتي المتمذهب لصالحه. أن نعرف، أن (الله في نظر المسلم والمسيحي على السواء، كائن متعال (Transcendent). أن نقول إنه كائن متعالٍ هو أن نقول، على الأقل، إنه لا يمكن إسناد أية محمولات زمانية إليه. فهو بحكم تعاليه كائن غير متجسد وغير متغير بصورة مطلقة. ولكن الله، مع ذلك، يشكل في نظر المؤمن، مسيحياً كان أم يهودياً أم مسلماً، كائناً فاعلاً في العالم (Agent)[1]. أن نعرف، يعني ذلك وجود احتمال/ أو إمكانية ممارسة الضغط على (النفس اللوامة)، أو (الموسوسة)، والتحكم فيها، وإخضاعها سلوكاً أو حركةً لسلطة العقل، والتفكير في ما يعنيه مثل هذا القول بـ (كائن متعال) لدى المسيحي والمسلم معاً، الذي من أولى علاماته، هي أنه يدفع بنا للتحرك معاً، وبإرادة عقلية واحدة، للاستماع إلى صوت هذا الكائن المتعالي، الذي لم يخفت في ضمير كل مؤمن مسيحياً كان أم مسلماً، وأن يتحول إرث التباغض إلى إرث التوادد خاصة عندما نرى، كيف أن العالم يضيق بسكانه، لا لأنه لم يعد يسعهم، **وإنما لأن غلبة هوى المصالح** المادية، والعمى النفسي، على الرضى النفسي والانضباط العقلي، هي التي جعلته هكذا. . .

(1) ضاهر، عادل: تأملات في مفهوم الفعل الإلهي، في مجلة (مواقف) العدد (63)، ص 90.

ولعل الانطلاق من أمثلة ملموسة، أو من نصوص، لا تخفي إخلاصها الإنساني المشترك، لذلك الكائن المتعالي، الذي قد يفسَّر تفاسير كثيرة، وفي النهاية، يبقى مجسداً لكل ما هو مفارق للإنسان، كقوة لا تخضع لمتغيرات المكان، وحروف الزمان، وملازم له، باعتباره الكائن في العالم برغبته، دون أن يكون الكائن فيه بقوة خارجة عنه، ويصبح بالنسبة لدى المؤمن المعنى الحقيقي، ليعيش عبره ومعه؛ فلعل الانطلاق من ذلك يقربنا من هدفنا أكثر. . .

إن المقالة التي كتبتها (تيرنر ـ آن درووار) الأميركية، وهي تحمل شهادة في الدراسات الشرقية، وتشغل منصب سكرتيرة في الجمعية الفلسفية الكاثوليكية الأميركية، عن إلٰه المسيحيين وإلٰه المسلمين، تشكل علامة مضيئة، مشجعة لنا، للاقتراب من المنبع العلوي المشترك لكل منهما، خاصة عندما تبتدىء مقالتها هكذا (لا يكتفي المسيحيون والمسلمون بالإعلان عن الحقيقة الآتية: «ليس هناك سوى إلٰه واحد»، ولكن البعض منهم لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل الدفاع عن هذه الحقيقة. . .)[1].

ولعل حديثها عما هو مشترك بين الديانتين، وخاصة فيما يتعلق بالقول، بأن هناك الإلٰه الواحد الخالق، الخالق لكل شيء من العدم والقادر على كل شيء. . . إلخ، يساهم مساهمة فعالة في التقريب بين المؤمنين مسيحيين ومسلمين، وتصبح الاختلافات أقل من أن تذكر. . .

ولعل قولها الأخير (يؤمن المسلمون والمسيحيون في العمق بإلٰه واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أن فهمهم لهذا الإلٰه يختلف كثيراً إلى حد يصعب معه القول بأنهم يتكلمون عن الإلٰه نفسه. بيد أن الله نفسه، وهو العليم بأسرار القلوب والحدود الإنسانية، يتقبل بمحبته التي لا تحدّ كل الذين يبحثون عنه بإخلاص. و«الله أكبر»، على حد تعبير إخواننا المسلمين)[2]، يشكل دافعاً أقوى لتحريك المشاعر وتوجيه

(1) آن، درووار ـ تيريز: إله المسيحيين وإله المسلمين هل هما فعلاً إله واحد؟ في مجلة (مواقف)، العدد (68)، 1992، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

الأحاسيس، وتليين الإرادة المتعنتة لدى هذا الطرف أو ذاك، للالتقاء معاً. ما دامت هناك قوة تلهم، وتمتلك الإمكانات الكبرى، لجعل العالم أنقى وأصفى...

فما جرى ويجري، من توترات أو تشنجات في السلوك اليومي، وداخل المنظومة اللغوية، وعمليات التفكير، وحتى على صعيد التصورات الحياتية، والعلاقات الاجتماعية، لدى المسيحي أو المسلم، يعود إلى أن ما ينطلق منه الفرد، أو حتى هذا الطرف أو ذاك، غالباً ما يكون ذا أرضية دنيوية مصلحية، تلونه النوازع النفسية، وتضع (الآخر) الذي ينتمي إلى دين آخر، في مرتبة الخصم، وهو في جوهره ندُّه إنسانياً، وأخوه في الأصل، وشريكه في الحياة، وفي علاقته بالكائن المتعالي.

ولعل خلود طرف ما، إلى الراحة النفسية، وإلى الصفاء النفسي، ومحاولة الدفاع عن ذلك، يعود إلى تلك العلاقة التي يقيمها مع ذلك الكائن المتعالي، ويتخذه سلطة داخلية، فيكون الإنسان بامتياز.. ولعل عبارة (الدين لله، والوطن للجميع) ذات صدى كوني، وتمتلك الكثير من الدلالات والرموز القيمية العظمى...

فهي تعني من جهة أن الدين يخص الله، وهذا يعني أن الناس هم إخوة في الدين، وأنه ليس هناك ثمة داعٍ للاختلاف حول ذلك، ما دام إلٰههم واحداً، وأن العالم الذي يضمهم فيه، ملكهم جميعاً...

وتعني من جهة ثانية، أن من الضروري العودة باستمرار إلى الأصل، أصل الإنسان. فالإنسان هو واحد. وليس هناك من يستطيع إثبات تفوق شخص على آخر، في جنسه، أو من خلال مذهبه، وليس هناك من يرفض مبدأ أن كل الناس من آدم، وآدم من تراب. فهناك إذاً الأخوّة الواحدة، والأب الواحد، بل والمادة الواحدة التي منها خُلقوا، وبث فيها الروح، وإليها يعود الجميع...

وتعني من جهة ثالثة ضرورة تجاوز وسوسات النفس، وكل الاستعلائيات التي يستغل عبرها، ويضطهد شخص ما، شخصاً آخر، أو فئة ما، فئة أخرى، أو جماعة ما، جماعة أخرى، على أساس اختلاف لون البشرة،

أو موروفولوجية الجسم، أو المعتقد، أو المعتنق الديني، وما دام الجميع محكومين بسلطة الموت، وأن هذا الموت هو واحد، وبوسعه أن يكون الملهم الأكبر لهم، ليتقاربوا ويتواددوا، فالتراب الذي يضمهم هو واحد، وظلمات الأعماق الأرضية واحدة. . . إلخ.

وتعني من جهة رابعة ضرورة الدفاع عن سلطة الكائن المتعالي، تلك التي تشكل القيمة الكبرى، لضبط النفس، أو النفوس، ومكافحة الشرور، أو أنواع الاستقلال، ما دام (الكل) متفقين، أن ليس هناك من يستطيع الادعاء أن الله يأمر بالطغيان ويدعو إليه، ويستثني البعض من الحساب، ويُبارك البعض لأنه يمتلك امتيازات، وجدت معه منذ الولادة، مهما كانت طبيعة هذه السلطة، في تشكلها، على الصعيد القانوني. وضرورة النظر إلى العالم بوصفه وطن الجميع، وكما أن هناك من يدافع عن عائلته، أو أسرته، إذا داهمها وباء معين، ويحاول تحصين بيته وتجميله، هكذا تكون علاقته مع العالم، ومع الآخرين داخل هذا العالم. . .

وضمن هذا المنظور، يمكن القول أن ما يثار هنا وهناك، وينشر من دراسات مختلفة، وبلغات متنوعة، حول ما إذا كان (عيسى الناصري) ابناً لله أم لا، وما إذا كان النبي محمد نبياً أم لا، وتلقَّى الرسالة من الله أم لا[1]، هو الذي يخدم ما هو مختلف، وما يدفع العالم إلى أن يزداد ضيقاً بأهليه، ويجعل (أبناء آدم) هابيليين وقابيليين، أعداء لدودين لبعضهم بعضاً، بدلاً من التفكير، في أن كلاً منهما، هو نبي، وأنه لم يظهر للناس، ليتحكم بهم، ويؤسس لسلطة اعتبارية، تخص جماعة دون أخرى، وأن صوت المحبة هو الذي يتقدمهما، المحبة في معناها الإنساني الأعمق، لا المحبة التي تدفع هذا الطرف أو ذاك، ممن يعتبر نفسه منتمياً إلى هذا النبي أو ذاك، قومياً أو دينياً، لجعله رأسمالاً رمزياً سلطوياً، أو امتيازاً تاريخياً، من خلاله يتعالى على الغير.

---

(1) هذا الهم الإنساني والاجتماعي والثقافي، شغل ذهن (محمد اركون)، وتحدث عنه مطوّلاً، ويمكن الاستفادة منه، في كتابه (العلمنة والدين: الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب)، دار الساقي، لندن، ط 1990.

2 ـ المسيحية ـ الإسلام: زحزحة المواقع القيمية:

لا يمكن فك المسيحية ـ الإسلام، من النصوص التي كتبت في ضوئهما، ومن المواقع المجتمعية، أو الاجتماعية التي تجليا خلالها وعبرها، أو تجريدهما من فضاء المجتمعي والثقافي والسياسي.. فإذا كانت الديانتان سماويتين، ويمكن ربطهما، من حيث السلطة المرجعية بالكائن المتعالي (الله) فهما في جوهرهما، لا تُستوعبان إلا أرضياً، فصورة السماء تُرى في مرآة الأرض، وحقيقة الله، تستوعب من خلال ذهن بشري. بل الله نفسه ككائن يسكن المطلق، لا يستوعب مهما اختلفت التصورات والرؤى، وتفاوتت قيمياً، لا يتعامل معه إلا بوصفه مواجهاً لكائن آخر، أرضي، لا ينفصل عنه، حتى على صعيد التشبيه، وإن اختلفت العلامات الفارقة. هكذا يتعالى السماوي على الأرضي، لكنه يكتسب معناه، وتشع دلالاته، ويتأصل حضوره أرضياً، ويبرز المطلق متوقفاً زمانياً ومكانياً على النسبي، ولكنه لا يفهم إلا من خلال النسبي، ويفهم الأزلي من خلال الآني، واللانهائي يتحدد في النهائي، والمجهول على أساس المعلوم، والديني هنا يُفهم بوصفه سيمياء الحضور للكائن المتعالي وأركيولوجيا المعنى المجسد لما هو متجاوز للإنسان: دلالة وعلامة وقيمة، وهو بعد كامن في الإنسان، لأنه يلخص الآني والمحدود والمتحول فيه، ويبث فيه تصورات عن الأبدي واللانهائي والثابت. فهو إذاً وجه من وجوه حقيقته التي لا يراها، إنما يشعر بها في الملمات، أو عندما يتأمل حقيقته كإنسان محصور بين موتين: موت هو العدم، قبل ولادته وموت هو ارتحال في العدم، حيث يختفي عن الوجود بعد حياة محددة.. هكذا تظهر العلاقات بين ما هو مطلق وما هو نسبي، ما هو مجهول وما هو معلوم، ما هو ألوهي وما هو بشري. وهذا يعني أنه (لا يمكن للإنسان أن يعبّر عن نداء الألوهية فيه، إلا بكلام إنساني ينطلق به شخص معين، في زمن معين، وينتمي إلى قوم مخصوصين يتكلمون بلغتهم الخاصة، ولهذا لا مناص من أنسنة الوحي الإلهي على يد الإنسان)[1].

---

(1) حرب، علي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1993، ص 67.

غير أن الأنسنة هذه، وبوصفها أنسنة، ليست متشابهة، إنها تفصح عن مجموعة حقائق، تصل إلى حد التناقض فيما بينها أحياناً، وهي بدورها حقائق قابلة للمد والجزر ومتحولة.. ويعني ذلك أنه من الوهم تماماً تصور المسيحية ـ الإسلام، كديانتين مجردتين من تاريخيتهما، ولذلك يمكن القول أنه لكل ديانة رغم منبعها الألوهي السماوي فضاؤها الاجتماعي، ومنظومتها الثقافية، ومسرحها السياسي، ومساراتها الأدبية والفكرية والفنية، وأرضيتها المعتقدية، وموسوعتها التاريخية والإعلامية، وتصوراتها عن الإنسان والعالم، عن الحياة والموت... إلخ. ويغدو الله: الواحد الأحد، منقسماً على ذاته، بل محاطاً بالكثير من المعاني الخاصة والمتخيَّلة. ولا يكون هنا إله المسيحيين والمسلمين، وغيرهم، وإنما يكون إله المسيحيين بامتياز، وذلك بالاعتماد على إثارة أفكار، وإحياء معتقدات، وخلق تصورات ماضوية، وإضفاء صفة القداسة، دون نسيان إيجاد وتكوين ذاكرة مجتمعية مذهبية، وظيفتها تلبية النداءات الخادمة لمثل هذه الحقائق المبتغاة ـ أو إله المسلمين وحدهم. ليس هذا فقط، إنما إله طائفة معينة داخل الدين الواحد نفسه، أو جماعة، هكذا تتنامى الزحزحات للمفاهيم الدينية! ووفقاً لهذا التصور، أو المنظور، يمكننا استيعاب حركية هذه الزحزحات للمفاهيم الدينية، على أرضية الواقع، فيغدو الله الواحد الأحد، الكلي القدرة، محمولاً بصفات، وحاملاً لعلامات فارقة، ليست موجودة، بشكل متساو عند جميع المؤمنين به: مسيحيين كانوا أم مسلمين.

وعلى هذا الأساس تُفهم تلك الانقسامات والرضات والتوترات المعنوية واليومية، ومتغيرات الأفكار في الأذهان، عبر تلك القنوات اليومية التي يصرَّف من خلالها الديني، معبراً عن الحدثي.. ومن جهة أخرى، نجد إله المسيحيين مجملاً، أو محمّلاً بصفات، نابعة من تصورات لحظية، ومناسباتية، وصدامية مع الواقع الخارجي، ومع الذات، ومن مواقف حاسمة (في الشدائد مثلاً)، يختلف بها، عن الإله الذي يتصوره المسلمون. إن كل فريق، يسعى إلى إعطاء، أو تحميل (إلهه) ما يجعله الأقرب إلى الرغبة النفسية، والتصور الذهني، والمبتغى الأيديولوجي كذلك. ولهذا نجد من السهولة كيف أن كلاً منهما يستقطب أتباعاً له، ومتشيعين، أو أنصاراً، بل

دعاة له، حيث يتحول الدين في نصوصه، التي تحمل طابعها الإلهي، إلى أيديولوجيا، يُفسَّر عبْرها الماضي، ويؤول الحاضر، ويرى بها المستقبل. ليس هذا فقط، بل نجد كل طائفة، أو جماعة، في الدين الواحد نفسه، تحمّل الله صفات، يكون عبرها الأكثر قرباً منها، وكأنه وفق ذلك يقف إلى جانبها، وتكون هي (الفئة الناجية) أو (الفرقة الناجية) ويكتسب كل ذلك مشروعية مواجهة تجاه الآخرين، ممن يُعتبرون خصوماً لها، أو مختلفين عنها!

هكذا يكون الدين الواحد حمّال أوجه، ومسرحاً لتصورات متناقضة...

وبقدر ما يتقادم عليه الزمن، يكتسب صفات، وملامح، ويُغذّى بتصورات جديدة، تبعده قليلاً أو كثيراً عن الأصل. فالأصل لا يبقى محافظاً على هويته، على نقائه، وجِدته الأولى، إنما يخضع لسلسلة لا نهاية لها من التقييمات والتركيبات الفكرية والفنية، وتتراكم عليه الصور، والمفاهيم، بحيث تزيد في حجبه عن معناه، وتخضع الأصل لهيمنة الملاحَظ والمتجلي، ويخضع الموقع لسلطة الموضع، وتُمارَس فيه أشكال تحوير وتجيير لنصوصه الأولى.

واكتسب الظاهري، أو المتجلي، والمدفوع به من التصورات والأحكام والتفاسير إلى السطح، قيمة الأصل، ثم اعتبر الأصل مفهوماً من خلال اللاحق عليه، وتأطر العقل، ثم تحول في إثر ذلك، وبفعل عملية القسر التاريخي والسلطوي، إلى آلة تعيد إنتاج مفاهيمها، وتتجدد كما هي، بل تتهيكل مع الزمن أكثر، وتصبح كل محاولة اختراق بمثابة هرطقة يُعاقب صاحبها عليها. وخاصة بعد أن وظّف الدين لخدمة الدنيوي، والمصالح الفئوية الضيقة (وهكذا دُبّجت الرسائل الثيولوجية والأدبيات الغزيرة التي لا تزال تسيطر علينا حتى اليوم. وهكذا دخلنا في مرحلة المماحكات الجدالية واللاهوتية السكولاستيكية). والتركيبات التبولوجية اللاهوتية قد تحولت إلى أرثوذكسيات ضيقة وابتعدت عن التعاليم المركزية التي توحد في الواقع بين الأديان الثلاثة، وذلك في ما يخص احترام كرامة الإنسان ورفع مستواه[1]، كما يقول (محمد

(1) اركون، محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط 1990، ص 319.

أركون) بحق! والإكراهات المادية والمعنوية، ثم محاولة إدخال الناس بالعنف إلى (حظيرة) الدين، موجودة في كلا الجانبين، وضمن فترات متقطّعة، خاصة عندما تحول الدين إلى (عصا غليظة)، وأداة تهديد معنوية مِنْ قبل مَن يعتبرون أنفسهم أوصياء على هذا الدين أو ذاك، ضد الذين ينتمون إلى دين آخر. وليس بوسع (ممثلي) هذا الدين أو ذاك، الادعاء أن الأصل في الدين، لم يتزحزح من موقعه، وأن عالمه هو أفضل العوالم وأكثرها أمناً...

(فعملية القتل والاضطهاد (أي قتل غير «المؤمنين») قد حصلت في كلا السياقين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى. وقد جرت مجازر وحشية كالتي حصلت للبروتستانت في فرنسا الكاثوليكية، وأقيمت محاكم التفتيش ولوحق المفكرون الأوروبيون في كل مكان. واضطروا للتستر والاختفاء عن الأنظار وتغيير مساكنهم أكثر من مرة كما حصل لديكارت نفسه)[1].

ومثل هذه الحالة موجودة في التاريخ العربي ـ الإسلامي، فالعديد من المفسرين والكتّاب أو الأدباء قد لوحقوا، وتعرضوا للتعذيب والقتل، باسم الدين في الغالب الأعم، كما في حال (معبد الجهني، وجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، وأبو حنيفة، وابن حنبل، والطبري، وابن رشد... إلخ).

3 ـ المسيحية ـ الإسلام: أرضية الصراعات المتنامية:

ليس هناك دين، لا ترتبط به سلسلة من الصراعات، مختلفة في مرجعيتها. هناك صراعات شتى، تحتد وتشتد، نابعة من القاع المجتمعي، لتؤكد تأزيم الوضع الاجتماعي والسياسي والتاريخي، ولا بد من التحول، وضرورة تجلي واقع آخر، مختلف في علاماته الاجتماعية والسياسية، صراعات تمهد لظهور هذا الدين أو ذاك، حيث لا يعود بالإمكان الاستمرار وفق ما هو معاش. فالعلاقات الاجتماعية تتفكك، والقيم الرمزية تفقد بريقها الأيديولوجي، أو تصبح مستهلكة، والمسرح المجتمعي لم يعد قادراً على الاستمرار، محتفظاً بالأدوار المسرحية السابقة. وصراعات ترافق هذا الدين، لتؤكد صدامية الجديد

(1) المصدر نفسه، ص 334.

بالقديم، أو القديم بالجديد، وحصول تفاعل بينهما سلباً أم إيجاباً، وصراعات تنشأ باستمرار، لأن هناك دائماً ما هو جديد، يتطلب مواجهةً معه، أو اتخاذ وضعية مناسبة لاستيعابه، وصراعات داخلية وخارجية، نابعة من طبيعة الموقف الديني نفسه، ومن طبيعته. فالدين ليس مجموعة نصوص نظرية فقط، إنما هو علاقات متصوَّرة، يُرمى إلى تجسيدها، وسلوك يُبتغى تداوله في الواقع، وسلع رمزية (تتعلق بمجموعة قيم)، تصيغها الوضعية الجديدة، يسعى إلى الترويج لها. إضافة إلى أن كل ما قلناه، لا يمكنه أن يتحقق بعيداً عن حماة يدافعون عنه، وكتبة يروّجون لمبادئه، وكتّاب يفلسفون له، وأدباء يعبرون عنه بأساليب مختلفة، ومؤدلجون... إلخ. والمسيحية والإسلام، كديانتين سماويتين ليستا بعيدتين عن مثل هذه التصورات. حيث لا يمكن فهم العلاقات فيما بينهما، وأشكال المشاحنات المختلفة، خارج أرضية هذه الصراعات.. تُرى كيف تم ويتم تقديم كل منهما، من خلال هذه المشاحنات، وعلى أرضية الصراعات تلك؟ يقول الدكتور (رضوان السيد): (إن التمايز الخارجي بين الأمم؛ والتمايز الداخلي بين الفئات داخل الأمة الواحدة ساعد على بلورة قضايا الصراع على السلطة وحولها)[1].

وهذا يعني أن هذا التمايز لم يكن ليتم - في الأساس - دون وجود أرضية تمهّد لذلك، وبعيداً عن الصراعات. فالتمايز يستند إلى شعور بالذات، والشعور بالذات هنا، تذكير بحقيقة الوجود الاثني لكل جماعة، إضافة إلى الإحساس بالاختلاف عن الآخرين، واكتشاف الهوية التي تخص كل أمة. ولكن شيئاً من هذا، لا يمكن أن يحصل دون منغّصات، دون مشاحنات، حيث العلاقات الاجتماعية متداخلة، ومحاولة تأكيد الذات، لا يمكن لها أن تتم دون مقاومة، وتقديم تضحيات، واستعداد لمواجهة صدامات. وتوجيه الصراع، واستثماره بالتالي، يستندان إلى مَرْكزة القوة. ووفقاً لهذا التصور، وجد الإسلام، الذي تمركز على أساس عصبي قبلي. فـ (قريش) كانت القوة الحاملة للإسلام،

(1) السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، «دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، دار إقرأ، بيروت، ط 1986، ص 36.

وأساسه المتين. لأن (قريش) كانت تمتلك إمكانات القوة المادية والمعنوية الكافية لجعْل الدين الجديد، ديناً معترفاً به لاحقاً. وهذا الدين لم يبزغ من داخل قريش، إلا لأن الوضع الاجتماعي والسياسي كان مهيئاً لذلك، ولم يُكتب لهذا الدين الانتشار، إلا لأن قريش كانت تمتلك (رأسمالاً رمزياً) ـ كما يقول أحد الكتّاب المعاصرين، يشمل القيم والثقافة التي من شأنها مسرحة الحدث، وإضفاء طابع شرعي عليه، وبقي الإطار العصبي للإسلام صفة مميزة له. ألم يقل الدكتور (رضوان السيد) لاحقاً، حول ذلك: (إن قريشاً في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسيبقى لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. كل ما في الأمر أن النبي كان يتخطى العصبية محاولاً تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحدة لا يلغيها بل يوازنها وينظم علائقها بعضها ببعض وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، وعلى أن يُمثّل الإسلام فكروية الإطار السياسي)[1]؟

ولكن العصبية لم تمح، بل بقيت العلامة الفارقة في الإسلام. فكم من صراع مشهده الإسلام، وخاصة في بداياته، سببه: العصبية. هكذا كان منطق العصر. وكانت الضغوط الجانبية والداخلية التي تتم داخل كل قبيلة، معبّرة عن نوع من التشارك في المعاناة، أو بالحالة الاجتماعية والنفسية، توحد ما بين الرؤى والتصورات. ولكن الانتماء العصبي ظل علامة فارقة في الإسلام. والإسلام كنظام سياسي، لم يكن بعيداً عن حقيقة هذا الانتماء الاجتماعية والسياسية والثقافية. ورغم أن عصبية القبيلة تحولت إلى عصبية الدين، إلا أن الارتباط السيكولوجي والذاتي والكينوني بالعصبية (الأصل): عصبية القبيلة، بقي كامناً في الأعماق، حيث كان يعبر عن حقيقته وقت الملمات. وعندما كان الصراع يشتد. وهكذا نجد كيف أن (السلطة التي قامت خلال العصور الإسلامية الأولى تعبّر عن واقع العلاقات القبلية ما بين العرب أولاً وما بينهم والشعوب الداخلة تحت الفتح، بحسب قانون الولاء الذي تطور إلى ولاء الإسلام

---

(1) المصدر نفسه، ص 54.

كإيديولوجيا تتشخص في ذاتية الحاكم)[1]. ونتيجة ذلك (لم يستطع الإسلام السياسي قديماً أن يتحول إلى حزب مجتمعي، بل إلى أحزاب شعائرية طقسية، تخضع لقانون التطويف، أي إلى أدوات أيديولوجية صوفية أو باطنية بيد العصبية الطائفية أو الاتنية. تختفي وراء شكلانية عالمية الإسلام، وتحتمي بسلطان الانتماء للمغيوب)[2].

وتبرز مسألة عصبية الدين في الإسلام، من خلال النظرة إلى أبناء الديانات الأخرى، وتجلت عصبية الدين هذه، انطلاقاً من عصبية القبيلة، في التقليل من قيمة الآخر. فالقبيلة التي اعتزّت بأناها المركزية، ودافعت عنها، امتد موروثها العصبي إلى داخل الإسلام، وخاصة في النظرة إلى من لم يدخل الإسلام، واكتسب مشروعية واضحة، من خلال إضفاء طابع ديني قداسوي عليها، وما ترتب عليها من نتائج. ونجد بسهولة كيف تحولت آية (لا إكراه في الدين) إلى (إكراه في الدين)، عبر هذه العلاقة. فالآية هذه، لم تجىء اعتباطاً بل كانت تعلم مسبقاً أن هناك إكراهات، ونزلت في محاولة لتجنب العنف، والدعوة إلى الدين الجديد (الإسلام) دون إكراه. والعصبية التي تحورت لونت هذه العلاقة بين أبناء أهل الكتاب، بحيث صار كل طرف يتعصب لدينه. وأصبح (إن الدين عند الله الإسلام) لدى المتحمسين له، والمسكونين بجذوة العصبية هكذا: إنما الإنسان هو من أسلم، دون أن يفقد هذا الصراع طابعه العصبي القبلي، والإثني كذلك. ولذلك بوسعنا العثور على عشرات الأمثلة، التي يكون فيها الآخر، أي غير المسلم، موضوعاً للكاتب الإسلامي، يُكتب عنه، ويُتخيَّل بطريقة يبرز فيها أدنى مستوى، من شخصية الإنسان المسلم، وذلك بالاعتماد على صياغة مفردات وجمل، لا تخلو من عنف واضح[3].

---

(1) صفدي، مطاع: السلطة تحت أسمائها الضائعة، في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 33، 1984 ـ 1985، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) أنظر مثلاً، ما يقوله حول ذلك (ابن حزم)، في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد، الجزء الثاني، دار المعرفة، لبنان، طبعة 1983، ص 2 ـ 75.

فالإسلام السياسي، لم يبخل بإعطاء (أبنائه) كل ما يلزم لجعْل دينهم أرقى الأديان، واعتبار الإسلام؛ الدين الذي لا دين سواه، على أكثر من صعيد، لا على أساس أن هذا الدين يكمل بقية الأديان السابقة عليه، وأنه مبني على العدل والحكمة والمحبة والأخوة العالمية، وعالمية النسب (كلكم لآدم)، وإنما على أساس تزييف حقيقة الآخر (غير المسلم)، واعتباره كافراً، أو مرفوضاً اجتماعياً لأنه ليس مسلماً! فكان إفراز القصورات والحالات النفسية، والثقافة المؤدلجة الداعمة لهذه التصورات الإسلاموية، كبيراً وقوياً، لم يتوقف نشاطه حتى يومنا هذا، وبوسعنا القول أنه كلما لوحظ تنام في التخلف، وبروز إسلام شكلاني غير منتج، يُلاحظ بالمقابل تنامي نشاط هذه الإفرازات التي تُظهِر الإسلام مجرَّد دين، أو عقيدة وليس معاملة (إنما الدين المعاملة)، أو سلوكاً أخوياً تواصلياً مع (الآخر).. لكن المسيحية لم تأل جهداً، من خلال ممثليها والمتشيعين لها، أو أنصارها، في محاولات متكررة منها، تصوير الإسلام باعتباره ديناً بـ (الوكالة) لا بـ (الأصالة)، «إن جاز التعبير» وأنه نسخة مشوهة عن المسيحية، بل صوّر على أكثر من صعيد، بمثابة شقاوة الابن وتمرده على أبيه، والإساءة إليه. فالإسلام الذي ظهر في مجتمع وبيئة، كان للمسيحية فيها حضور واضح: حضور مادي ومعنوي. وانتشار الإسلام، في مثل هذه الحالة، عنى تنافساً لـ (الأب): الدين (الأصل)، واختراقاً لسلطانه، وتقليلاً لقيمته، ومحاصرة لنفوذه. ولهذا لا نستغرب وجود آيات كثيرة، يُذكر فيها النصارى، حيث يُخاطَبون، أو يُناقَشون، ويجادلون، انطلاقاً من هذه العلاقة الحساسة، وخاصة حول طبيعة المسيح، وحقيقته ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً﴾[1]. بل نجد لدى الكثيرين، ممَّن قرأوا القرآن قراءة حرفية، نصية ظاهرة، من المسيحيين، تشدداً في

(1) القرآن (4/ 171).

الموقف تجاه الإسلام، وتعصباً للمسيحية، ومحاولة إبراز شخصية المسيح، ومنحها بعداً تأليهياً، وتأجيج الصراع، بوصفه يخدم الدين، ويعزز من موقعه، بدعوى أن القرآن نفسه اعترف بألوهية المسيح (هو روح الله) أو (كلمته)، وهذا يعني أنه أقرب إلى الله أكثر من أي نبي آخر...

ولعل مثل هذه الحقيقة المتصوَّرة والمتخيَّلة، لا تزال تلهم الكثيرين من المتحمسين الأصوليين في المسيحية.. رغم أن (غي مونّو) الذي استشهدنا به سابقاً، يقول حول هذه المسألة (وبحسب تعابير إحدى الدراسات المعمَّقة في هذا الإطار، يستنتج الأب أوشوغينسي ما يلي: «ينتج عن هذا كله، وبوضوح، أن صفة [«الكلمة» الإلهية] أطلقت على يسوع في القرآن عن طريق تسمية طارئة (...) فعبارة «كلمة» بما هي تعبير عن عمل إلهي أقنومي لم ترد أبداً في ذهن مؤسس الإسلام بالمعنى الذي تحمله». وسيبين الكاتب نفسه أن النصوص المسيحية المنتشرة في شبه الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع، كانت تعتبر، في أغلب الأحيان، أن «الكلمة» هي الأمر الخالق، أو ما يأخذ في القرآن الشكل الآتي: «كن»... إلخ)[1].

وحقيقة الصراعات التي أوجدت لها قنوات كثيرة، وتجذرت في الذاكرة الجماعية لكل من المسيحي والمسلم، ليست حديثة العهد، وهي ـ على كل حال ـ تخفت وتحتد، حسب الحالات المعاشة، والمتحولات المجتمعية، والمتغيرات السياسية، وطبيعة العلاقات فيما بينها. ولكن ما يبدو واضحاً، وتاريخياً، هو الآتي: (ترجع صعوبة التفاهم بين المسيحية والإسلام إلى زمن قديم. فالإسلام هو الدين الوحيد الذي أوقف انتشار الدين المسيحي في القرن السابع الميلادي. ومن ثم يفهم سبب زعم البابا أنسون الثالث بأن الرسول محمداً كان ضد المسيح...)[2].

(1) مونّو، غي: الإسلام وما ليس هو، في مجلة (مواقف)، العدد 68 المذكور، ص 48.

(2) إيتن، شارل: الإسلام ومصير الإنسان، في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 84 ـ 85، 1991، ص 38.

ولعل هذا القول يتوضح أكثر، عندما ندقق في طبيعة العلاقة بين الديانتين: فالإسلام انتشر في بيئة شهدت تأثير المسيحية الواضح فيها، ومن جهة أخرى (وهذا هو الأهم) كانت الأمبراطورية البيزنطية المسيحية تماماً، تشكل وقت سطوع نجم الإسلام، القوة المؤثرة في المنطقة وفي العالم آنذاك (ولا ننسى هنا حضور الديانة اليهودية وسلطتها آنذاك، ولكن ذلك لا يهمنا هنا)، وكان تجلي الإسلام يشكل في جوهره، بالنسبة للبيزنطيين، ومن معهم تحدياً لهذه القوة الضاربة في المنطقة.. ولنا أن نتصور كثافة المادة الإعلامية، وطبيعة التصورات الموجَّهة التي وجدت، في مواجهة الإسلام كقوة منافسة! ومن الطبيعي أو المألوف أن تنطلق هذه المادة الإعلامية، وتنتظم حول محورين أساسيين، يشكلان حقيقة الدين الإسلامي: القرآن، الذي يقابل النظام الداخلي لأي حزب، والنبي محمد، باعتباره الممثل الوحيد لهذا الدين، ومجسده، وحامل رايته الأول، الذي يقابل القائد الأول في أي حركة، ثم مسؤولها الأول. ومن هنا ندرك حجم وكثافة المواد التي ألّفت حول هذين المحورين، وأرادت النيل منهما.

إن (مونّو)، يوضح لنا ذلك بقوله (لقد شكل نشوء الإسلام بالنسبة إلى المسيحيين، بدءًا من الشرق، سبباً للتعجب ومادة للتفكير: من أين أتت هذه الحركة الدينية الجديدة؟ فالشرق الهليني لم يكن يفتقر إلى الحركات الدينية. ولقد بدت هذه الأخيرة، أمام أعين البيزنطيين، كما لو أنها رؤوس عديدة نبتت مثلما تنبُتُ البدع. وانطبقت هذه النظرة المألوفة والملائمة على الإسلام، كأنما المسألة بدعة جديدة جاءت ممزوجة بتأثيرات يهودية. ونجد هذا التفسير لدى الكتّاب المسيحيين، وباللغة اليونانية في بادىء الأمر، ثم ظهر بالسريانية والعربية في وقت لاحق)[1].

وما يجب أن يُذكر هنا ـ من وجهة نظرنا طبعاً ـ هو أن الدين الأسبق ظهوراً، هو الذي يترسخ في الأذهان أكثر، ويؤدي ذلك إلى تثبيت شبكة واسعة وعميقة من

(1) مونو، غي: في المصدر المذكور، ص 47.

المفاهيم التي تؤكد قدمه وقيمته في الأذهان هذه، وتصبح الأسبقية الزمنية بمثابة شهادة حسن سلوك أفضل، وقدم وظيفي تيولوجي أعرق، وتكتسب خبرة أوسع وأكثر في هذا المجال، حيث أن الدين الجديد الذي يليه، ويكمله، لا بد أن يتضمن بعض مؤثراته، وهذا من شأنه زيادة الدعم المعنوي لأتباع الدين القديم، وتنامي حدة المواجهة بين أتباع الدينين: بين أولئك الذين يحاولون أن يمنحوا سبقاً تاريخياً، وقيمة كبرى لدينهم، لأنهم الأقدم عهداً، منطلقين من تلك المؤثرات، التي تخص دينهم، وتكون موزعة في ثنايا الدين الجديد، وأولئك الذين يتشيعون للدين الجديد، ويستميتون في الدفاع عنه، لاعتباره الأقدم عهداً هنا، بل الأكثر كمالاً من سابقه، دون إلغائه.. هكذا كانت نظرة اليهود إلى المسيحية، والمسيحيين إلى الإسلام، وهكذا كان دفاع المسيحيين، عن دينهم، وردهم على اليهود، ودفاع المسلمين عن دينهم، وردهم على المسيحيين عند اشتداد الصراع.. حيث كان الصراع هذا يتجلى على صعيدين متداخلين: صعيد الحياة اليومية وصعيد الفكر والفن!

إن قراءة ثلاثة كتب تلتقي مع بعضها، على أكثر من صعيد، تتناول علاقة المسيحية بالإسلام، من منظور سياسي وثقافي، تفيدنا في هذا المجال، ويمكننا الاعتماد عليها، في إثارة أفكار تهمنا...

1 ـ الكتاب الأول هو (أوروبا والإسلام)[1] لـ «هشام جعيط» الذي يتضمن معلومات خصبة ومثيرة، حول علاقة المسيحية بالإسلام، بتفعيلاتها الحديثة اليومية السياسية.

فعلى صعيد الوزن الثقافي والحضور الأدبي يرى أنه (من البديهي أن المسيحية في العصر الأموي، كانت تمتلك سواء في الشرق، أو في بيزنطية، ترسانة لاهوتية متفوقة على ترسانة الإسلام التي ما كانت موجودة تقريباً والتي لم تكن إلا للرد على هجمات المسيحية الشرقية، مستعيرة مفاهيمها ومناهجها ـ ص 17).

(1) جعيط، هشام: أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عتريسي، دار الحقيقة، ط 1980.

ومن الضروري الذكر هنا، أن الإسلام لم يُعط له التفوق على المسيحية: ثقافة أو وجوداً مادياً ومعنوياً، إلا بفعل الطرق والأساليب التي اكتسبها، وأوجدها آنذاك، وخاصة في القرون الأولى منه، حيث أصبح الإسلام بمثابة (المملكة التي لا تغيب عنها الشمس)، وحيث انطوت شعوب وأمم، أو قوميات مختلفة تحت لوائه، واكتسب الإسلام حضوراً عالمياً متفوقاً! وعلى صعيد المواجهة، يقول «جعيط»: «إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه خلال القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي ـ ص 18).

ولعل هذا التنامي الإسلامي، هو الذي دفع بالكنيسة بالدرجة الأولى، إلى (تحريك) أوروبا كلها، وبث مؤثراتها الكنسية في أذهان المؤمنين، خارج حدود أوروبا والذين يخضعون لسلطتها الروحية، وخلق ما يمكن تسميته بـ (المخيال الرمزي الكنسي) الذي يعزز سلطة الكنيسة، وإلى تهيئة النفوس والعقول التي تشكل جبهات متداخلة لحماية سلطانها المادي والمعنوي. وكان ما يسمى بـ (تجييش وعي جماهير المسيحيين) هو المبادرة الكبرى من قبلها في مواجهة الإسلام، ولذلك لا نستغرب كيف تنامى الصراع، وامتزجت الحرب الباردة بـ (الحرب الساخنة)، أو العنف النظري (الأدبي/القيمي) بالعملي. والواقع كان يمهد لذلك؛ فقد كانت (هناك رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر، توسعت وتدفقت في القرن الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر، وحتى العصر الاستعماري. هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي الذي بـ «نبوءته الكاذبة» قد أوقف تطور الانسانية باتجاه المسيحية ـ ص 20).

ومما يجدر ذكره هنا، هو أن من يجد نفسه في موقف دفاعي، ويشعر بخطورة الذوبان في الموقف الجديد، ويتشبث برأيه ومعتقده، ويسعى إلى بذل كل المحاولات التي من شأنها ما يشبه إفحام الخصم، أو إبقاء الذات في موقع الأقوى، وإثارة كل ما من شأنه توتير العلاقة بين مؤيديه، وأعدائه، أو خصومه أو تأليبهم عليهم، باستخدام المفردات والتصورات المعبرة عن ذلك، تلك التي تعتبر قاطعة وحاسمة. كما في كلمات (الكفر، الإلحاد، الكذب، التجديف، الخرافي، الشيطانية، السخف، الدجل، الحلولية،

الإباحية. . . إلخ) التي لا تزال مؤثرة في أذهان الكثيرين من المؤمنين، حتى يومنا هذا. ولم تبخل الكنيسة، وهي تشعر أنها مهدَّدة، من قبل دين فتي صاعد، متوثب هو الإسلام، لم تبخل بإيجاد الأرضية المساعدة لها في ذلك: (إن الإسلام في التقليد المسيحي يعتبر مخرباً وقادماً يدعو العاطفة تحديداً، لأنه يدعي الوقوف على نفس الأرضية مع المسيحية. إن نجاحاته مهما تكن كبيرة فهو ليس سوى قادم جديد، سيىء التسلح، بدائي، ودون إعداد عقائدي، ومع كل الحسابات، إنه تبسيطي. إن نجاحاته في العالم ليست دليلاً على صحته، لكنها تحدٍّ للحقيقة وفضيحة إلهية مستمرة، ذلك أن الله في حد ذاته وفي مشاريعه التي لا تخرق، يسلح، يربي وينجح السوء والكذب ـ ص 21).

ونتيجة ذلك، لا نستغرب عندما نجد كوكبة هائلة من المفكرين والمثقفين والساسة الذين نقرأ عنهم «ومن المؤسف أننا نقرأ لهم هنا وهناك، باعتبارهم متنورين، وتقدميين في رؤاهم الإنسانية، حتى في كتبنا المدرسية والجامعية، ويُكتب عن فذاذتهم، وجهودهم الفكرية الأثيرة، في دوريات مختلفة، دون وجود تخطيط لذلك، وهذا يحتاج إلى تربية الذاكرة الجماعية، وتنمية النقد العلمي الذي يشير إلى الغث والسمين معاً، في عملية حساسة من هذا النوع». . . لا نستغرب ـ كما قلنا ـ عندما نجد هؤلاء، يفكرون بعقلية كنسية دعاوية وظلامية كذلك، وهم يتناولون الشعوب الأخرى أنتروبولوجياً وتاريخياً، حيث تبدو الكنيسة في موقفها السلبي من هذه الشعوب اللامسيحية (والمسلمة خاصة) هي الحاضنة لتصوراتهم، والراعية لها.

وفرنسا التي يقال عنها بأنها مركز إشعاع ثقافي، ومسرح الأنوار إنسانياً، لم تبخل في استثمار كل الوسائل الممكنة لتشويه صورة الإسلام، وتحجيم فعله. فمعركة (بلاط الشهداء) حية في ذاكرتها، والإسلام الذي وصل إلى حدودها ولم يتجاوزها، حيث شعرت بالخطر يهددها، باسمه، أثارت به كل ما من شأنه مواجهة الإسلام، وردعه، بل ومحاصرته، وبعثرته. ولهذا، فـ (إن الحروب الصليبية كانت أساساً من صنع الفروسية الفرنسية والاستعمار الفرنسي، على عكس الاستعمار الإنكليزي، كان استعمار كبت، عنيف، وفظ

ـ ص 44).

ولهذا نجد (فولتير، وفولني، وباسكال، ورينان، وماسينيون. . . إلخ) غير بعيدين عن المناخ الكنسي. . والبسملة التي استهل بها (نابوليون) خطابه للمصريين، في عام (1798)، كانت ترتكز على خلفية ثقافية وخبرة مسبقة بالإسلام، أو اهتمام دقيق به، ليس حديث العهد. . .

كما أن عبارة (الجنرال غورو)، وهو يدخل دمشق غازياً، بعد معركة ميسلون عام (1920)، ويخاطب (صلاح الدين) في قبره، في جامع (أمية): ها قد عدنا يا صلاح الدين! وكأنه يرد عليه، عندما انتصر على الصليبيين في حطين، وطردهم من المنطقة، وقال في إثرهم: لقد خرجتم، ولن تعودوا أبداً. . ليست اعتباطية، بل تحمل الكثير من الدلالات في داخلها.

هكذا تحضر الإيديولوجيا الكنسية المتصلبة في الذاكرة الشعبية المسيحية، وتستثمرها في العمق. . .

2 ـ وفي كتابه (أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا) لـ «مونتغمري واط»[1]، يثير هذا، العديد من الأفكار التي تدور حول محوري المسيحية ـ الإسلام، وكيف أن المسيحية ارتبطت من ناحيةٍ بسلطة الكنيسة، وعبرت عن سياستها البابوية أو عن مركزيتها العالمية. ولكنه يوضح لنا كيف (أيد البابوات المحاولات العديدة للقتال ضد أعداء المسيحية عامة، لا ضد المسلمين فحسب. ففي عام 1066 حصل «وليم الفاتح» على مباركة البابا ورايته في حملته على أنكلترا. وقبل ذلك، في عام 1059، وقع البابا مع الفرسان النورمنديين في شمال إيطاليا اتفاقاً حول «النضال» المشترك ضد بيزنطة، أي ضد المسيحيين الأرثوذكس. كما استخدمت فكرة الحروب الصليبية للقتال ضد الهراطقة داخل البلدان المسيحية نفسها، كما حصل، مثلاً عام 1209 ضد

(1) واط، مونتغمري: أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا، ترجمة: جابر أبي جابر، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1981.

الكاتار أو البيغوميليين في جنوب فرنسا ـ ص 110). نعم، كان تنامي القوة الإسلامية تهديداً للمسيحية المسيَّسة في الشرق، ومن خلال البيزنطيين، كان دخول العرب ـ المسلمين إلى أسبانيا (الخاصرة الأوروبية) تهديداً إسلامياً سياسياً لأوروبا قاطبة في العمق (أوروبا المسيحية تماماً) بعامة، وللكنيسة البابوية في روما بخاصة.

ولذلك كانت محاولات الكنيسة منذ مطلع القرن الثامن الميلادي، هي كيفية الحد من توغل المؤثرات الإسلامية داخل (امبراطوريتها الدينية)، فكل تقدم، كان يعني تقليصاً أكثر لهيبتها. . ومن السهل تصور ضخامة الإمكانات والإمكانيات التي وظفتها الكنيسة، ومعها (أوروبا) وخاصة الدول التي شهدت تهديدات مباشرة: إسلامية الطابع: أسبانيا ـ إيطاليا ـ فرنسا، والميزانية الضخمة، والكم الهائل من المحنكين والمفكرين والإعلاميين، لمواجهة الخطر المحدق بها.

ومن جهة ثابتة ـ وهذا ما يجب أن يُدرك بصورة جيدة ـ يجب ألا تُفهم العلاقة بين المسيحية والإسلام بوصفها علاقة بين متخاصمين، كما لمسنا في كلام (واط). فالكنيسة البابوية، كانت تحاول حماية المسيحية، ولكن المسيحية التي ترسم لها هي، وتعبر عن توجهاتها.

ولهذا فهي لم تأل جهداً في محاربة الخارجيين على إرادتها في (الشرق والغرب). وهي أكدت ولا تزال تؤكد على أكثر من صعيد: البعد الأيديولوجي لمسيحيتها تجاه خصومها، أو تجاه من تعتبرهم خصوماً في تمازج سياستها مع التوجهات السلطوية في أوروبا. والمؤلف نفسه عندما يقول (في عهد البابوات المصلحين، المعروفين بأفكارهم الداعية إلى تثبيت السلطة المركزية، أصبحت التطلعات السياسية للأوساط العليا في الفاتيكان تمتد لتشمل لا العالم الغربي فحسب، بل العلاقات مع جيرانهم المسيحيين في الشرق أيضاً. . . إلخ ـ ص 111)، ويذكرنا ذلك بأن الدين لم يكن في يوم مجرد نصوص، وإنما هو عبارة عن حقيقة حركية، وعلاقات اجتماعية، ومسرحاً حركياً، تتجلى عليه، ومن خلاله تصورات الناس اليومية، وأشكال صراعاتهم مع الواقع، ومع بعضهم بعضاً.

ولكن ما يجدر ذكره، هو أن (من الواضح تماماً أن الحملات الصليبية قد أثارت في أوساط العلماء الأوروبيين اندفاعاً نحو دراسة الإسلام كدين) ومما يذكر هنا هو أن هناك معلومات لفّقت عن الإسلام، ونبي الإسلام، من منظور كنسي، حيث تحولت إلى حقائق نفسية، يُعتدُّ بها، وهي كانت في جوهرها خاطئة، كما يذكر «واط»: (فقد كان يُنظر إلى المسلمين على أنهم قوم وثنيون، يعبدون محمداً. أما محمد نفسه فكان الأوروبيون يعتبرونه إما ساحراً، أو حتى شيطاناً؛ وهو ما تؤكد عليه الكلمة الإنكليزية mohound (بالأسكوتلاندية ـ «الشيطان»)، التي كانت تشويهاً لاسمه، وكانوا يظنون أن الدين الإسلامي يدعو إلى الإباحية الجنسية ـ ص 144).

ويذكر «واط» كيف أنه (لم يكتف بعض الباحثين المسيحيين بالتصريح بأن القرآن يحتوي على الكثير من الأكاذيب، بل مضوا في التأكيد على أن محمداً ليس نبياً. فقد تبنى «بطرس المحترم» قول بعض علماء اللاهوت البيزنطيين بأن الإسلام ليس إلا ضرباً من الهرطقة المسيحية ـ ص 151).

ولكن لماذا كان يتم ذلك؟ المؤلف نفسه يعطينا الجواب، بقوله (إن تشويه صورة الإسلام، كان أمراً ضرورياً للأوروبيين لكي يعوضوا عن هذا الشعور بالنقص. وقد ساهم «بطرس المحترم» بقسط أساسي في تكوين هذه الصورة الجديدة، حيث أوصى على «ديوان طليطلة» ووضع، في نفس الوقت، «مجموعة العقائد الإسلامية»، و«دحضاً» لهذه العقائد ـ ص 160). طبعاً لم يكن من الممكن استيعاب حركية المجتمع الإسلامي وقتذاك، لأن الذهنية التي تعاملت معه، كانت تحمل صورة مغايرة لمجتمعها، عن صورة المجتمع الإسلامي من جهة، وخاصة بالنسبة لمفهوم الجنس، ولأن ما كان يثار (وهذا هو الأهم) بخصوص علاقة الكنيسة البابوية في إطارها السياسي، تجاه (العالم الإسلامي)، كان يدخل في فضاء تشويه (الآخر)، بأي وسيلة، للنيل منه، وتجاوزه.

3 ـ والكتاب الثالث هو (الاستشراق)[1] لـ «أدوارد سعيد»، المثير في

(1) سعيد، ادوارد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 2، 1984.

متضمناته الفكرية: فهو لا يبتعد عن الكتابين السابقين، فيما يخص موضوعاته. إلا أنه يبقى أقرب إلى كتاب (أوروبا والإسلام)، من ناحية كثافة موضوعاته، وأسلوبه السجالي العميق، وذلك التمفصل الذي يجريه المؤلف هنا بين (الغرب والشرق)، معتبراً هذين المفهومين كيانين قائمين ومستقلين عن بعضهما بعضاً، كما في حال أوروبا والإسلام، ومنطلقاً من وعي مأساوي بعنف التصادم بين هذين العالمين، معمّماً مقولاته، حيث الظاهري يبدو حقيقة عامة تشمل الباطني. أي يبدو الغرب معادياً كله دون تحديد لهوية المصطلح السياسية، كما في حال مفهومي (أوروبا والإسلام).

إضافة إلى أن الكاتب في شرقيته، يظل (مسيحياً)، وهنا المفارقة (أي اختلافه عن (جعيط) المسلم، أي أن الانتماء المكاني يغلب الانتماء المذهبي، وهذا يعني أن هناك تداخلاً في المفاهيم، وأن من الوهم تماماً اللجوء إلى التعميم، وخاصة عندما نطلق أحكاماً معينة، على أرضية مذهبية، كأن الإسلام في مواجهة المسيحية، أو بالعكس، أو نضع الشرق في مواجهة الغرب، أو بالعكس، حيث الصفة الغالبة لا تقابل الكل (أوروبا الرأسمالية لا تعني أن أوروبا كلها رأسمالية، مثلما أن الإسلام الذي يُحكى عن أصوليته هنا وهناك لا يعني أن الإسلام كله أصولي، كصفة سلبية له).. يقول «سعيد» عن الإسلام، وكيف كان ينظر إليه أوروبياً (لم يصبح الإسلام رمزاً للرعب، والدمار، والشيطاني، وأفواج من البرابرة الممقوتين، بصورة اعتباطية، فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام وجه مأساوية دائمة، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان «الخطر العثماني» متربصاً بأوروبا ممثلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً - ص 89).

طبعاً ليس من الممكن استيعاب قول كهذا، إلا في إطاره السياسي. فأوروبا لا تعتبر نفسها مسيحية، إلا لتؤكد تمايزها، ولكن دون أن تنسى موقعها الجيواستراتيجي والسياسي.

ولكي تعمق الصراع لصالح ما هو سائد، وتمنع لقاء أو تلاقياً بينها وبين الشرق، أو الإسلام. وإن كان هناك ثمة حضور للمصطلح المذهبي، يتداخل مع

المصطلح السياسي (أوروبا أو الغرب)، أو الإسلام، أو (الشرق)، فيجب ألاّ يعمينا هذا الحضور السياسي عن رؤية المختلف فيه.. وعن رؤية ما هو مشترك بين المسيحية والإسلام، بين الغرب المسيحي والشرق المسلم هنا!

إن ما يقوله (سعيد) عن حساسية الأوروبي تجاه الإسلام، حين كان هذا مالىء الدنيا وشاغل الناس، يفسّر لنا الطبيعة النفسية للأوروبي (الأوروبي الذي يشعر بالدونية، بخيبة الأمل تجاه من يحكمه، ومن يعده بالخير الوفير، دون أن يتحقق شيء من ذلك، فيكون ضحية السياسي، والأوروبي الذي يشعر وهو في إيمانه المسيحي، أو يكون مسيحياً، وقد كانت المسيحية في يوم ما، تشكل الهوية الملازمة للأوروبي، وعلامة فارقة له) الذي يشعر بعجزه عن مواجهة الإسلام: إسلام القوة والنفوذ والانتشار والثقافة المرافقة، وهو لا يستطيع الارتقاء مثله، وهو متنفذ في مجتمعه.. وفق هذا المنظور، يجب أن يستوعب قوله، وهو (ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، ماضياً أو حاضراً، كون الإسلام قد فاق روما إشعاعاً وسما عليها ـ ص 101).

ولعل ما يقوله (إدوارد سعيد) في مكان آخر، يوضح لنا ذلك (فلنقل إذن إن الإنشاء حول الإسلام، إن لم يكن فاسداً باطلاً برمته، فهو بالتأكيد، مشوب بألوان الوضع السياسي والاقتصادي والفكري الذي ينشأ فيه: وينطبق قولنا هذا على الشرق انطباقه على الغرب. ولأسباب بينة كثيرة، ليس من قبيل المغالاة والإفراط في المبالغة أن نقول: إن كل إنشاء حول الإسلام له مصلحة ما في قوة أو سلطة ما)[1].

فكأنه بمثل هذا القول يرد على نفسه بخصوص تقييم الإسلام، أو الغرب ولكن دون أن ننسى، أن كل ما يُكتب عن الإسلام، لا يمكن إدراجه في خانة واحدة، ويجري تقييمه بنفس الدرجة...

ولو كان الوضع كذلك، فبوسعنا الجمع بين موقف تعصبي عنصري أيديولوجي صارخ، يتجسد في شخص (كيبلنج) الإنكليزي، صاحب الشرق

---

(1) سعيد، ادوارد: تغطية الإسلام، ترجمة سميرة خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 1983، ص 17.

شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا)، وموقف (رينان) الذي قابل الشرق بالإبداع، أو السلبية في الفكر، والموقف من العالم، وجعل أوروبا موئل الفكرة الفلسفة، دون أن تخلو دراساته من لمعات فكرية. وموقف (جاك بيرك) الأكثر توازناً وإنسانية، مثلما يحاول أحدنا الجمع بين موقف (الشعراوي) المتصلب من الغرب المسيحي، وموقف (حسن حنفي) المعتدل، وموقف (أركون) المنفتح على الغرب، الغرب كما يوصف بـ (المسيحي)...

إن عودتي إلى أمثلة حية راهنة لا تزال تشهد على عنفوانية البعد الأخلاقي فيها، هذا البعد الذي يبدو لي أنه من نتاج مشترك، قطباه المتداخلان: المسيحية - الإسلام، إن عودتي هذه، تبدو ضرورية في هذا المجال، لتوضح ما قيل، وللتأكيد على أن ما يجري هنا وهناك يستحيل تفسيره كثنائيات متضادة.. في مقاله (الإسلام وغناه الأخلاقي) يحاول (المسيحي الغربي) «كريستيان جامبي» اختراق هذه الثنائيات، عندما يدعو إلى النظر إلى الإسلام، باعتباره حضارة وثقافة، لا ينبغي تجاهلهما، بل لا يمكن ذلك (فإن مجرد رفضنا معرفة الروافد الداخلية للإسلام يصب في مجرى العنصرية المتفشية)[1].

هذه الدعوة تكتسب مشروعيتها، وتؤكد عقلانيتها، بل وديموقراطيها الفعلية، باعتبارها تنطلق من معاناة روحية (إن جاز التعبير)، في واقع يشهد تصدعاً، حين يقام على أرضية الثنائيات المتضادة.. فالعالم الذي نعيشه أو نسكن فيه، تتقارب أجزاؤه، وتشكل دائرة واحدة، كل ما يُرسم فيه يؤثر في الأجزاء الأخرى، وهذا يعيدنا إلى التشبيه القديم له، والمأثور. وهو أنه جسد واحد، كل عضو فيه، ينشط، أو يقوم بفعل معين، يؤثر مباشرة في الأعضاء الأخرى. والتسارع الرهيب في الصراعات التي يشهدها عالمنا كما أن المتغيرات الكبرى التي يعيشها، علامات تبعث على الأسى الكوني. وكأن ما قاله (جامبي) كان يُستلهم من (جعيط) «هذا المسلم الشرقي»، عندما كتب في مقدمة كتابه المذكور سابقاً (إننا نتوجه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات لم يسبق لها

---

(1) جامبي، كريستيان: الإسلام وغناه الأخلاقي، في مجلة (مواقف)، العدد 63، ص 10.

مثيل في التاريخ. إن قوى الجذب والمصالح التي تجمع حول محورها الخاص التجمعات البشرية الكبرى سوف تلجأ إلى المذهبيات الحديثة وإلى التبلورات القديمة. وكلما توحد العالم أكثر، كلما تعرض للتمييز، للبيننة، وللتمفصل حول أقطاب مسيطرة ـ ص 10).

ولعل «سامي نائير» هو الأكثر إثارة في هذا المجال، عندما يقول (إن الإسلام مكوّن من افتراضات النظرية الغربية للعالم، أي أنه متخيَّل، بجزء كبير منه)[1].

لكن الذي يستدركه لاحقاً بخصوص علاقة الإسلام بالآخرين، أو بالعكس، هو أن هناك (ثمة خطأين يجب تفاديهما: خطأ بعض المسلمين الموجودين في حالة دفاعية دائماً، والذين لا يريدون الحكم على الإسلام إلا بمقياس عظمته في الماضي متبجحين بالعصور الذهبية الغابرة، وخطأ أعداء المسلمين، (وهو الخطأ الموازي للخطأ الأول) الذين ينطلقون من فرضية ثابتة تقول بأن الإسلام لا يمكنه أن يندمج في نظام العالم الحالي)[2].

وفي الوقت الذي ينتقد فيه أولئك المتطرفين من أبناء (جنسه) من الفرنسيين، الذين رفضوا مساواة الفرنسيين بالجزائريين، ينتقد المتطرفين المسلمين، الذين يؤكدون في أنفسهم أصالة دينية غير واقعية.. فبالنسبة للاتجاه الأول، يبرز اسم المفكر المعروف «ريمون آرون»، الذي كتب عشية الثورة الجزائرية (هل تريدون أن يصبح الجزائريون فرنسيين كلياً؟ وهل تنتظرون أن يتحول المسلمون في السنوات القادمة إلى أغلبية في فرنسا بفضل نموهم الديموغرافي؟!).

وبالنسبة للاتجاه الثاني يبرز هنا اسم الأصولية الإسلامية المتشددة في الجزائر، حيث (تقدم الأصولية، العاملة على تأصيل الإسلام العفوي للمؤمن اليائس، وعلى طريقتها الدوغمائية والاستبدادية)، تماسكاً ومعنى لتمردها، الافتراضي أو الواقعي. وتصير هذه الأصولية هي المجتمع المضاد، الهوية

---

(1) نائير، سامي: الإسلام في زمن الشدة، في مجلة (مواقف)، العدد 63، ص 35.
(2) المصدر نفسه، ص 36.

الملجأ، الوجه الآخر الكامل لعالم ناقص...)[1].

ولعل الإحساس بتمازج الثقافات واختلاط الشعوب، وطغيان السياسي، هو الذي دفع بكاتب فرنسي يدعى (برنار سيشير)، مسكون بالسخط والقهر والأسى، حين يجد في مجتمعه (أمواجاً بشرية عديدة) في البحر الفرنسي، حيث لا يمكن تجاهل حركة هذه الأمواج، وخاصة وجود المسلمين في فرنسا. وسواء كان هدفه هو: ضرورة الاعتراف بهم إنسانياً، أو الانتباه إليهم بوصفهم قوة لا يمكن تجاهلها، ففي الحالتين، هناك حقيقة ينبغي التركيز عليها، وهي أن المجتمعات البشرية، ومنها المجتمع الفرنسي، بشكل خاص، لم تعد أحادية الجنس والهوية، وهذا من شأنه إثارة تساؤلات، وخلق متاعب جمة، وتنامي مشاكل لا يمكن التنبؤ بنتائجها، تحتاج إلى أرضية جديدة للدراسة بالنسبة للعلوم الإنسانية، وخاصة فيما يتعلق بسوسيولوجيا الثقافات البشرية، والأنتروبولوجيا الاجتماعية.. فالإسلام حي في ذاكرته، كيف لا، وهو يذكر بدايةً أنه مسيحي وكاثوليكي وخاصة عندما يكتب: يبدو لي أن أعراض «بواتييه» المرضيّة إنما تشهد على جهلنا العميق بحقائق الإسلام، كما تشهد، في الوقت نفسه، على عودة غريبة للمكبوت تجعل العربي (المسلم بالأخص) يحل وقتياً محل اليهودي في الاستيهام العنصري والمتوتِّر لغيرية (Altérité) قوية تنذر وتهدد)[2].

وهو في الوقت الذي يحمّل فيه الكنيسة المسيحية مسؤولية الأعراض المذكورة، وعودة المكبوت، الذي يخص الإسلام (الإرهابي تماماً)، ويشير إلى تلك المواقف السلبية لمفكرين متميزين تجاه الإسلام، (الإسلام العملي تماماً)، كما في حال (فوكو)، يدعو إلى دراسة الإسلام، خارج نطاق المسيَّس، (وخارج نطاق الإسلام الإرهابي). لأن السياسة (السائدة خاصة) هي التي تُروّج لذلك، لخدمة مصالحها. وخاصة عندما يقول متسائلاً (وإذا علمنا

---

(1) المصدر نفسه، ص 40.
(2) سيشير، برنار: الحجاب، العرب ونحن، في مجلة (مواقف)، العدد 63، ص 49.

أننا نسلّح في العالم بعض الذين تستنكر حكوماتنا أفعالهم، فباسم أية أخلاق يمكننا أن نتكلم؟)[1]. ويدعو إلى ضرورة الانطلاق من أرضية جديدة: سلوكاً ونظرية، تجاه ما يجري. لماذا؟ لـ (أنه الاحتمال الأخير، وخارج هذا الاحتمال، أخشى أن نكون قد تهنا من أجل تاريخ سيُصْنَعُ، على أية حال، ولكن من دون مشاركتنا)[2].

وإذا كان «سيشير» يشعر بمأساوية ما يجري، فإن مواطنه الآخر «دانيال هرفيو ـ ليجيه» يتضخم شعوره المأساوي بما يجري. إنه بشكلٍ ما، يؤكد إيمانه المسيحي. وهو لا يفعل ذلك، إلا لأنه يرى في ذلك حالة قوية من حالات توكيد الذات، فالمسيحية التي شكلت الهوية المتميزة للأوروبي سابقاً، بوسعها أن تحافظ على تمايزه راهناً كذلك. ولعل مثل هذا التركيز، ينطلق من انزلاقات الموقع، وخطورة الحالة التي يعيشها (اليجيه)، خاصة أن مجتمعه (الفرنسي) المُعَلْمن، قد ارتفعت نسبة المهاجرين المسلمين فيه، وهي تهدد هذه الهوية في العمق. ولهذا يكتب بأسى عن حقيقة الدين، ويدعو إلى دراسته، انطلاقاً من الموقع المذكور. في بحثه (دين، حداثة، ودنيوه)[3].

وبالمقابل، يمكن ملامسة الوعي الكارثي، في الطرف الآخر، الذي يجسده الإسلام (الإسلام العملي) فمما يُكتب عن أوروبا، وعن عنجهيتها، وعن مسيحيتها المسيسة، يجب ألا يُهمل (بالمقابل) ما يجري في (الشرق)، في (الشرق المسلم)، وكيف يتداول فيه الإسلام البراغماتيكي على أكثر من صعيد ولعل كلاماً كهذا، يتوضح من خلال (محمد اركون)، وهو مفكر لا يخفي إسلاميته، بل يتعمق فيها، على الصعد كافة. فهو عندما يكتب (إن الإسلام كان دائماً يستبعد من ساحة النقاش في الغرب الأوروبي والأميركي، لأن هذه الساحة تبقى حكراً على تراثي اليهودية والمسيحية. وأعتقد أن هذا الاستبعاد التاريخي الذي طال لم يعد له من مسوّغ)[4]. لا ينسى أن يشير إلى ذلك الجهل العملي والنظري

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) أنظر «دانيال هرفيو ـ ليجيه»: دين، حداثة ودنيوة، في المصدر نفسه، ص 57 ـ 89.

(4) أركون، محمد: الفكر الإسلامي، المصدر المذكور، ص 314.

الذي يعيشه المسلمون والعرب تجاه أوروبا إن المسلمين عموماً والعرب خصوصاً لا يجهلون فقط عملية التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية المواجهة لهم، وإنما يجهلون أنفسهم وتراثهم الإبداعي المنتج)[1]. ولا ينسى أن يضيف أن ممارسة السلوك العصبوي المتطرف تجاه أوروبا، والانغلاق على الذات، مصيرهما الموت التدريجي، أو زيادة المشاكل والمنغّصات، وبقاء التخلف متنامياً (إنها مشاكل ضخمة وأكاد أقول مرعبة. وما دام الفكر الإسلامي المعاصر أو الفكر العربي المعاصر عاجزاً عن تحمّل مسؤوليته والقيام بهذه المهمة على وجهها السليم فلا أرى حلاً يلوح في الأفق)[2].

4 ـ المسيحية ـ الإسلام: التصورات المتخيّلة، والرهانات السياسية:

لعل هذا العنوان يشكل أهم العناوين الفرعية في بحثنا، إنه من جهة يكمل العناوين السابقة، في متضمناتها الفكرية والثقافية، وهو من جهة ثانية، يقارب من خلالها وعبرها الواقع المعاش... فإذا كنا نعرف أن ما هو إلهي يُفسَّر ويؤوَّل ويستوعب بشرياً، يصبح من الضروري أن نعرف بالتالي أن ما هو بشري ليس أحادي المفهوم، ليس ذا وجهٍ، إنه تنوع رؤى وتصوراتٍ... وهذا يعني أن المسيحية ـ الإسلام، لا يمكننا فهمهما في متغيراتهما العملية دون ملامسة ومعايشة الأرضية التاريخية لهما، واستقراء ما هو كامن، بل ومؤدلج فيهما. ولعل تناولاً بهذه الطريقة يتيح لنا مقاربة الديانتين، ويسمح لنا بالتالي، بتقريبهما من بعضهما بعضاً!

والعنصر المحرك لموضوعنا هنا، هو أن المسيحية ـ الإسلام، انْبَنَيا عبر، ومن خلال الكثير من التصورات المتخيّلة، والرهانات السياسية، والتاريخ (تاريخهما) هو الذي يثبت لنا ذلك! ويسمح لنا بمواجهة تلك الآراء التي تغلّب ديناً على آخر، من موقع أهميته، أو فذاذته التاريخية، باعتبارها تثبت ما تنفيه أيديولوجياً، وتظهر ما هي ضنينة به، بشكل مخاتلٍ ومراوغ. والأفكار

(1) المصدر نفسه، ص 321.
(2) المصدر نفسه، ص 325.

التي سنثيرها هنا، وهي قد تبدو اجتهادية في مضمونها، نسعى من ورائها، إلى رأب الصدع، في أكثر من موقف متوتر، يُتقابل عليه (أبناء) الديانتين، أو أبناء الدين الواحد.

ما هي العناصر المشتركة التي تجمع بين الديانتين؟

1 ـ **العنصر الأول** ـ والذي ذكرناه سابقاً ـ يؤكد سماويتهما، أو منبعهما الألوهي. ولعل التمعين في حقيقة هذا العنصر، وبعيداً عن التشنجات العصبوية، والمخاتلات المنطقية، يقرب بينهما أكثر.

2 ـ **العنصر الثاني**، هو أن أبناء الدينين، هم من أهل الكتاب أو أنهم سواسية. وليس هناك من يستطيع إثبات أفضليته على آخر، بزعم عنصري (تفوّق عنصري معين)، ولعل التمعين في حقيقة هذا العنصر بدقة، يزيل الكثير من الأوهام التي من خلالها، يمارَس هذا الدين أو ذاك في سلوك عنصري، على أكثر من صعيد، ويُعاش ذهنياً ونفسياً، بأكثر من طريقة فئوية أو مذهبية ضيقة.

3 ـ **العنصر الثالث**: وهذا هام من وجهة نظرنا ـ هو أن الديانتين شرقيتا الهوية، شرقيتا الاغتراب الإنساني راهناً، شرقيتا التراجيديا الإنسانية على صعيد الواقع. وتوضيح ذلك، هو أن المسيحية ذات نسب شرقي. فقد خرجت من المنطقة كمعتقد، وبقي مجسدها: (المسيح) ونمت وتجذرت في أوروبا، ثم نمت، واكتسبت أبعاداً أيديولوجية. وليست الحروب الصليبية، سوى التعبير الأوضح والأصح، عن رغبات الأوروبيين، للانتقام من ورثة المسيحية، الذين ـ يبدو أنهم ـ لم يعطوا لأوروبا المسيحية شيئاً، ولم يهتموا بالمسيح الاهتمام اللائق. وها هم الأوروبيون يسعون إلى رد الاعتبار للمسيح وذلك بمنحه هوية أوروبية، إنه وفق هذا المنظور (لاجىء سياسي، وملاحَق) وأوروبا تتبنّى قضيته، والدفاع عن اسمه، وباسمه تواجه من اعتبرتهم خصوماً لها: مسيحيون كانوا، حيث أهملوا (سيدهم) أَمْ مسلمين، حيث يعتبرون خصوماً للسيد المسيح، و(سارقي) رسالته، ومزوري هويته.

وكذلك فإن الإسلام هو شرقي، فهو يعود نسباً إلى (مكة) لكنه الآن يعيش

ضعفاً لا مثيل له. والصراعات التي يعيشها في عالمه، تظهر وكأنه يعيش خارج حدوده. وتبدو إيران التي ترفع راية الإسلام، وكأنها تحاول تأسيس الإسلام (الأصل)، في نسخة شيعية ذات مواصفات إيرانية، لا تخفي علامتها الفارقة (القومية الفارسية، وادعاء أن الإسلام هو في الأصل شيعي قوي الحضور هنا، أما تركيا، فهي بدورها، تشكل قوة أخرى، تسعى إلى استعادة مجدها الامبراطوري (العثماني)، وتحاول تأسيس سلام يجمع بين الحداثة المهيلة، والإسلام المُشترك (من التتريك)، وفرض هيمنتها على المنطقة. هكذا يظهر الإسلام غريباً عن أصوله، وعن دياره وكذلك.

4 ـ **والعنصر الرابع** هو أنه إذا كانت أعراض (بواتييه) كما سماها «برنار سيشير» تعيش في نفوس الأوروبيين، بوصفهم مسيحيين، ولأنها تذكّر بالمحاولة الإسلامية منذ أكثر من ألف ومئتي عام، وعبر فرنسا (أَسْلمة أوروبا)، وهذا يسمح باستمرار بتجديد هذه الأعراض، وخاصة في المواقف، أو الحالات التي تستدعي ذلك للفصل بين عالمين. فبالوسع ذكر أن هناك ما يشبه أعراض «بواتييه» في (العالم الإسلامي)، وهي التي بوسعنا تسميتها بـ (أعراض الحروب الصليبية) التي لا تزال حية في نفوس أغلبية المسلمين. فالصليبيون حاولوا منذ ما يقارب الألف عام، التحضير لأكبر مشروع أوروبي مسيحي، مستلهمين أعراض «بواتييه»، ولتعميم نصرها الساحق على المنطقة، ومحاولة أَوْرَبة وَمَسْحنة (العالم الإسلامي). ولعل تكرار هذا المفهوم في الخطابات الإسلامية (السياسية منها خاصة) حتى الآن، يؤكد مثل هذه الحقيقة!

5 ـ وإذا كان هناك من يربط بين المسيحية والتقدم، والإسلام والتخلف، وأن التقدم علامة المسيحية الفارقة، والتخلف سمة الإسلام الرئيسية. فمن الجدير بالذكر القول: إن الديانتين في الأصل شرقيتان، **وأن تصنيفهما هكذا غير** تاريخي، فالانتشار الثقافي، أو الحضاري، الذي شهده الإسلام في فترة زمنية طويلة، حيث كانت المسيحية تشهد ظلمات القرون الوسطى الأوروبية، يؤكد مثل هذا التصور: أي عدم ربط التخلف بالإسلام، والتقدم بالمسيحية. إن قراءة الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لكل من العالَمَيْن، هي التي

تسمح لنا بمعرفة لماذا يوجد التقدم، أو التخلف، أو يظهرها، ويختفي هناك. وبعيداً عن السيطرات الفلسفية والاقتصادية يمكن القول: إن اعتماد العرب ـ المسلمين على الفائض التجاري، وعلى نظام الضريبة الخراجية، دون تطوير القاعدة الانتاجية، ومَرْكزة القوة السياسية بالنسبة للسلطة، وشرْعنة هذا الإجراء، من الأسباب الداعمة، لانحطاط العالم الإسلامي. ولعل إعادة إنتاج هذه المَرْكزة، وتهميش القاعدة الشعبية، الآن عنصر رئيسي لتنمية التخلف في العالم الذي يسمى بـ (العالم الإسلامي).

6 ـ **والعنصر السادس** الذي يقرّب بين الديانتين، هو أن القائلين بأن وجود حركات إصلاحية في المسيحية (البروتستانتية، فالكاثوليكية)، يؤكد تمايز المسيحية عن الإسلام، ويثبت أهليتها للتقدم. يصادرون على المطلوب. ترى ماذا كان يقال عن الديانتين، عندما كان (العالم الإسلامي) مركز إشعاع حضاري، و(العالم المسيحي) غارقاً في الظلمات؟ لا بد أنه كان هناك من يحاول اثبات العكس. إن التمعين في التيارات الفكرية والفرَق الإسلامية التي سمت نفسها إسلامية، ولم ترفض الإسلام، وخاصة في العصر العباسي (المعتزلة مثلاً)، يوضح لنا أن عدم وجود حركات إصلاحية في الإسلام، كتلك التي شهدتها المسيحية، لا يعني أن هناك جموداً في الإسلام ومرونة في المسيحية، المقارنة هنا غير عقلانية، لأنها تنطلق من حالة راهنة، ولا تتجاوزها. ولعل تأليه العنصر الخامس هو الذي يوضح هذه الإشكالية لنا ـ من جهة، إضافة إلى أن الإسلام الذي شهد فرقاً وتيارات إسلامية مختلفة في توجهاتها، وظهور أعلام لم يخفوا إسلامهم، مختلفين في توجهاتهم الفارقة، من أمثال (الشافعي ـ الجاحظ ـ النظّام ـ الطبري ـ ابن سينا ـ الرازي ـ ابن رشد ـ ابن خلدون. . . إلخ) يوضح لنا كذلك خطل هذه المقارنة من خلال ما هو معاش، من جهة ثانية!

ووفقاً لما تقدم، فإن القائلين بخصوصية إسلامية، والإيحاء إلى المسلمين بضرورة حماية هذه الخصوصية، في مواجهة الخصوصية الغربية (دون تمييز بين غرب وغرب سياسياً) دون أن يُفصحَ عن مسيحيتها، وخاصة في الآن الراهن في محاولة للإغلاق على المجتمعات التي يسودها الإسلام، وإبقائها متخلفة،

وبأساليب مختلفة لا تخلو من مكر. كما في حال (شتراوس)[1] ومعه (بيار كلاستر)[2].. الخ. إنما يسعون إلى حماية (غربهم) بحيث يبقى حكراً عليهم، وفي موقع السيطرة التاريخية، وإلى الأبد. لقد وجد الدين، وكان هناك منذ البداية، من يحاول دنيوته (اكسابه طابعاً دنيوياً). فلغته في جوهرها بشرية والقوة وجدت في الغالب الأعم، متمركزة الاثبات تفوق فئوي أو عنصري، أو قبلي، بالاعتماد على الدين. وإن لم يكن الوضع كذلك، فكيف تفسّر حدة العنف التي شهدتها الديانتان، وخاصة محاكم التفتيش البابوية، والتصفيات التي تمت لفرق وجماعات وأفراد، تحت ذريعة العصيان، والمروق عن الدين في الإسلام؟ وكيف يمكن تفسير الأصولية الفاتيكانية، إضافة إلى الأصوليات الإسلامية، وخاصة في الآن الراهن[3]؟ إن المسيحية التي لم تعد، في الظاهر مشاركة للنظام السياسي في هذه الدولة أو تلك، في أوروبا وغيرها، إلا أنها غير غائبة عن الساحة السياسية، فكم من ممارسة سلطوية، وأعمال قمع وعنف مورست ضد شعوب وجماعات، بدعوى لا مسيحيتها، أو وثنيتها، أو حتى شرقيتها، وخاصة منذ الحروب الصليبية، كما في حال الأوروبيين في العالم الجديد، وغزوهم للمنطقة، واستغلالهم للمسيحيين فيها، بأساليب رخيصة[4]؟ وكذلك، فإن الإسلام الذي يبدو كلي الحضور في السلطة، لا يمكن قبول ما يُسند إليه من عنف هنا وهناك. وإذا

---

(1) أنظر حول ذلك كتابه (الأنتروبولوجيا البنيوية)، الجزء الثاني، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1983، الفصل الثامن عشر.

(2) أنظر حول ذلك كتابه (مجتمعات اللادولة)، تعريب وتقديم د. محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1982، الفصل الحادي عشر خاصة، ص *187* وما بعد.

(3) أنظر حول ذلك، «غارودي»: الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط 1، 1992، الباب الثاني والباب الثالث خاصة.

(4) ربما كانت قراءة كتاب د. «يوسف الحسن»: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني، «دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1990، مثمرة في هذا المجال.

كان الوضع كذلك، فكيف يمكن تقبله، حيث يقال إنه دين المساواة والمحبة، وأن (أكرم الناس عند الله أتقاهم)؟ كيف يمكن تبرير هذا القمع الشمولي في شتى جنبات هذا العالم المسمى بـ (العالم الإسلامي)؟ إننا نستطيع مقاربة الديانتين، على أساس ما هما عليه من وضع اجتماعي وسياسي وثقافي، والانطلاق من التصورات المتخيَّلة، وحدة الرهانات السياسية لكل منهما، يوضح ما ذهبنا إليه!

ولعل الرجوع إلى بداية الغزو الأوروبي للمنطقة، واهتمام الأوروبيين بالمنطقة هذه، هما اللذان يبرزان مدى تفعيل الدين السياسي، وإلى أي مدى تم التخطيط لأهداف استراتيجية بعيدة المدى، في أرجاء الدولة العثمانية، تلك التي كانت تسيطر على شعوب وأمم مختلفة في أجناسها وقومياتها وحتى أديانها، وبلغ من انقسام الدين (الدين الإسلامي أو الدين المسيحي) على نفسه، هذا، مدىً لم يبلغه من قبل، وظّف إلى أبعد الحدود، في خدمة أهداف وتطلعات الدول الكبرى، والعثمانيون أنفسهم، بذلوا كل ما في وسعهم، لجعل الإسلام «عثماني» الطابع ـ فمن جهة (أقامت الدول الكبرى في أنحاء الامبراطورية «العثمانية» التي يقطنها سكان غير مسلمين، وبفضل حمية المرسلين، شبكةً من المدارس المسيحية/ المسيحية «أصبحت بؤرة للنزاعات الطائفية» والثقافة في هذه المدارس لأبناء الأقليات، كانت ترمي إلى كسبهم للمعسكر الغربي، وبطريقة غير مباشرة إلى تغريبهم عن القيم التقليدية للحاضرة الإسلامية، إن لم نقل، إلى تأليبهم عليها)[1].

وهذا يعني أن علينا عدم تفسير الأمور، وما كان يجري، وما يجري الآن هنا وهناك دينياً، فالدين يشغل هذا الحدث أو ذاك، والدين كامن في عامل ما، له دوره في توتير موقف معين، أو توجيهه وجهة معينة، أو تعديل، أو تحوير مشكلة معينة، لكنه لا يمكنه أن يكون السبب الموجّه لكل متغير على أرض الواقع. وما قيل على لسان أحد أولئك الأحبار، من الذين عايشوا أحداث تغلغل الأوروبيين في المنطقة، مؤكداً ربط الدين بالمصلحة الذاتية، يؤكد ذلك (الدين والمصالح القومية قرينان

---

(1) قرم، د. جورج: تعدد الأديان، ص 270.

لا يفترقان في نظر الفرنسيين والإنكليز. فقد كان الممثلون المدنيون والدينيون لهاتين الأمتين يبذلون قصارى جهدهم لكسب زبائن يكون لهم نفعهم من منظور التجارة أو المطامح السياسية، ويجري تجنيدهم إيثاراً من بين النصارى. وكانت المدارس والكتب والأموال تدعم جهودهم وتغذيها)[1].

ولتأكيد ما ذهبنا إليه، يمكن التمعين في خريطة التغلغل الأوروبي السياسية في المنطقة وقتذاك، (والواقع أن الدول الأوروبية نسجت في شبه جزيرة البلقان، كما في الأقاليم العثمانية العربية أو في المناطق الأرمنية والكردية من فارس، وآسيا الصغرى، شبكة كثيفة من الزبائن)[2]. وهذا يعني أنه إما كان المرسلون مجرد رجال دين ودعوة روحية، بل كانوا متحدرين أيضاً من البنى الثقافية والذهنية للثقافة الأوروبية. . . الخ)[3].

ولكن هل كان العثمانيون بعيدين عن ممارسة سياسية مصالحية، كالتي مارستها أوروبا الاستعمارية؟ لقد بذلوا ـ بدورهم كل ما في وسعهم، لتوطيد سلطتهم، بالاعتماد على (طأفنة: من الطائفية) المجتمع، وخلق التوترات بين أبناء القوميات المختلفة، مستغلين الدين، وساعين إلى تجييش الوعي المجتمعي والمذهبي لدى هؤلاء (لقد توطد النظام الطائفي على نحو لم يسبق له مثيل في ظل العثمانيين)[4]. ولم يُعمَد إلى ذلك، إلا استجابة للمتغيرات الدولية والمحلية، ولأن مصلحتها اقتضت ذلك، وإن كانت حساباتها غير دقيقة، باعتبارها كانت تلجأ إلى المزيد من التنازلات، أمام الصفوة الأوروبية، بممارسة المزيد من الضغوط على أبناء الشعوب التي استعمرتها، حيث كانت تأخذ مقابل كل تنازل أموالاً، لتمويل عملياتها العسكرية، ولأن مظاهر البذخ والترف كلفتها كثيراً، لهذا (توسع نظام الاستقلال الذاتي الطائفي إلى أقصى

---

(1) المصدر نفسه، ص 292.

(2) قرم، د. جورج: أوروبا والمشرق العربي «من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة»، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1990، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

(4) قرم، جورج: تعدد الأديان، ص 270.

مداه فصارت الهيئات الروحية للطوائف غير المسلمة تشكل دولاً ضمن الدولة بملء معنى الكلمة)[1].

ولكن كيف كانت النتيجة على المدى الطويل؟ لقد زاد وجود الحكام المحليين، أو ولاة الأقاليم، وحتى نفوذ البطاركة شهد تنامياً واسعاً. وفي القاعدة، كانت العامة بمختلف أجناسها ومذاهبها تعيش معاناة متعددة المصادر: سياسية واجتماعية واقتصادية.

وهذا يعني (أن خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والنصارى، والأتراك وغير الأتراك، وإنما بين الحكام والمحكومين، المضطهَدين، فكان من هم في القمة: الموظفون العثمانيون، أو الضباط، الصيارفة اليونان أو الأرمن، التجار أو كبار رجال الدين، يزدرون الجمهور. وكان الأعيان يتألفون من المسلمين والنصارى. وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم)[2] ـ كما يذكر «ر، هـ. ديفيسون».

وبقدر ما يمكننا تصور طبيعة الصراعات والنزاعات التي كانت تدور بين الدول الاستعمارية في المنطقة، لا بد أن نتصور بالمقابل كيف يتم تجيير الدين على الصعد كافة، خاصةً أن المشاعر التي كانت تحرك السكان المحليين، هي من طبيعة دينية، أو تتغذى من جذور دينية. والأكثر وعياً بالموضوع، كان الأكثر تحريكاً للدين في الاتجاه الذي يرغب فيه. ولهذا كان الأوروبيون الأكثر فائدة من حركية الدين في المنطقة. الروس بحجة الدفاع عن المسيحية في أرثوذكسيتها، والفرنسيون بحجة الدفاع عن المسيحية في كاثوليكيتها، والإنكليز بحجة الدفاع عن المسيحية في بروتستانتيتها، كانوا يتدخلون في أدق شؤون الدولة العثمانية. والدول الأخرى، بدورها، كانت تبحث عن حجج رديفة، للتغلغل في شؤون الدولة المذكورة، كالألمان والطليان، وغيرهم. والعثمانيون كانوا يحاولون تطبيق درس معكوس، أي

(1) المصدر نفسه، ص 270.

(2) المصدر نفسه، ص 274.

جعْل الدين الأداة المثيرة، لتحريك مشاعر المؤمنين، والضغط بها على المسلمين فيها، رغم إرادتهم، حيث يجري تضخيم الخطر وتهويله، للإسراع في تنفيذ الخطة المرغوبة. ولنا أن نتصور هنا طبيعة المجازر التي تعرضت لها شعوب المنطقة، باسم الدين على أكثر من صعيد، وأبناء القوميات المقهورة داخل حدود الدولة العثمانية وخاصة الأرمن والأكراد والأشوريين وغيرهم. (وغني عن البيان أن أشد أنصار الحلفاء حماسةً واندفاعاً كانوا أبناء الأقليات المسيحية الذين ظلت دعاية القناصل والمبشِّرين تنشط في وسطهم على مدى قرنين من الزمن)[1]. وقبل مجيء الأوروبيين، لم يكن الوضع كذلك؛ حيث (لم يلعب اختلاف الدين بين الأكراد المسلمين والأرمن المسيحيين أي دور. . . وتردد الأرمن على مساجد المسلمين وتردد الكرد على كنائس الأرمن: كان أمراً طبيعياً)[2].

ويمكن ذكر مثال آخر، ففي القدس وانطاكية وحلب وماردين وبيروت ومرسين والاسكندرونة في المشرق فضلاً عن سائر المناطق الريفية في آسيا الصغرى العثمانية. . كان يتعايش في سلام ووئام منذ أكثر من ألف عام الأتراك والأرمن والأكراد والآشوريون والعرب)[3].

ولكن مع اشتداد وطأة القهر وتنامي حالة العنف في المنطقة، أصبح الشعور القومي قوياً لاحقاً. ولهذا نجد كيف قام العرب بثورتهم ضد العثمانيين (وهم إخوتهم في الدين، وأعداؤهم العريقون والعتيقون في القومية) في عام 1916، وتنبه أبناء القوميات الأخرى لذلك، كالأرمن والآشوريين والأكراد. والعثمانيون أنفسهم استيقظوا على صوت أجراس القومية في امتدادها الأوروبي، ووفق هذا التصور يمكننا تفسير طبيعة قيام الدولة التركية الحديثة تحت قيادة (اتاتورك)، في طورانيتها المعروفة. ولم تعد الأخوة في الدين ترضي أحداً، حيث امتزج الدين بالقومية، بل أصبح داعماً لها، خاصة عندما انخرط الدين

---

(1) المصدر نفسه، ص 298.
(2) مظهر، د. كمال أحمد: كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى، ترجمة أحمد ملا عبد الكريم، ص 260.
(3) قرم، جورج: أوروبا والمشرق العربي، ص 35.

في لعبة التوازنات الدولية والإقليمية والمحلية، واكتسب أبعاداً أيديولوجية واضحة، ولعل حقيقة من هذا النوع، يمكن تلمسها الآن أكثر من أي وقت مضى.

إن أيديولوجيا بمثل هذه القوة، مشابهة لهذه ومستندة إلى غرائز عميقة، لا يمكن أن تنافس إلا من قبل أيديولوجيات أخرى عميقة الجذور أيضاً. وهذا هو الأمر فيما يخص الأيديولوجيا القومية، خصوصاً عندما تتعرض للقمع والاضطهاد. هذا ما حصل للقومية العربية في عهد جمال عبد الناصر في المرحلة الماضية. وهذا ما يحصل اليوم بالنسبة للأكراد والفلسطينيين المتشبعين بمطالبهم المأساوية والملحة. وخاصة عندما نجد القومية تتخفى تحت غطاء القومية الدينية... (إن القومية الإيرانية المحضة تبدو من حين لآخر في ساحة المعركة داخل جيش الإسلام الخميني الذي يمنع مبدئياً أية نزعة قومية)[1].

وبوسعنا مضاعفة الأمثلة، حول ذلك. وكيف يتم تحريك الدين في خدمة غايات ذات مرتكز قومي عرفي على أكثر من صعيد، أو لمحاربة القومية، في خدمة مصالح فئوية معينة، لأن الاعتراف بالقومية يلغي كل الامتيازات التي حصلت عليها هذه الفئة أو تلك. والتمعن في الممارسات التي تمارسها أنظمة المنطقة في عمومها، يوضح لنا إلى أي مدى يتم تحريك الدين، وتوظيفه أيديولوجياً محلياً ودولياً... وكل بقعة جغرافية لها خصوصيتها، يبرز فيها الدور بشكل مختلف، بحسب التركيب الديموغرافي للسكان، أو التركيب القبلي والطائفي والعصبوي فيها... خاصة عندما نجد أن توزيع مراكز القوى، في هذه البقعة، أو تلك، يتم وفق ميكانيكية سلطوية، تمتلك خبرة في هذا المجال، ومن خلاله وعبر الدين. وبدون مبالغة، يمكن القول أن لعبة السياسة، وتشابكاتها البنيوية، سواء في محيطها المحلي، أو في إطارها الدولي، تعتمد اعتماداً كبيراً، على تشغيل واستثمار الرأسمال الرمزي الديني.

---

(1) رودنسون، مكسيم: ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة «محاولة إيضاح»، في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 33، المذكور ص 35.

ومن المؤكد أن الشعوب هي الخاسر الأكبر في هذا المجال وهي مسرح العمليات التي تُنفَّذ عليها اللعبة السياسية، وأداتها الضاربة، وأكباش الفداء لها، أولاً وأخيراً. . .

وهذا يؤدي إلى زيادة متنامية في مشاعر السخط، وتشظي العنف بأشكاله كافة، باسم الدين. ويكتسب الدين باطراد الوصفات ذات طبيعة عنيفة.

وحسب تعبير (دوركهايم)، فإن الحقيقة الأكيدة اليوم هي أن الجزء الذي يشمله الدين من الحياة الاجتماعية بات يتقلص أكثر فأكثر، في حين كان، في الأصل، يشمل كل شيء)[1].

هل هذا يعني، أن الدين سينسحب من الحياة اليومية للإنسان؟

ليس هذا ما نقصده ـ إن ما نريد قوله وتأكيده، هو أن الدين الذي يزداد التصاقاً بالتصورات المتخيلة والرهانات السياسية، سيتعرض لكل ما من شأنه إبعاده عن العلامة الكبرى الفارقة التي يعرّف بها، وهي إشعار الناس، بدون تمييز بين إنسان وآخر، بوحدة أصلهم.

وهذا هو الرهان الكبير بالنسبة للديانات كلها، وخاصة المسيحية والإسلام، أكثر من أي يوم مضى، أي تأكيد ديموقراطية الانتماء إلى الأصل الواحد، وأخوة الانتساب إلى الأب الواحد (كلكم لآدم، وآدم من تراب)، وهذا لن يتم إلا من خلال ممارسات فعَّالة، ومثمرة إنسانياً. فهل توجد الاستعدادات لدى (أولي الأمر)، تلك التي تجعل الدين لله والوطن للجميع) بالفعل؟

(1) نقلاً، عن «دانيال هرفيو، ليجيه» في المصدر المذكور، ص 58.

تحدّيات العلاقات بين الديانات الكبرى

جورج ليونارد كاري (*)

إن إتاحة الفرصة لي لإلقاء محاضرة في جامعة الأزهر لشرف كبير يعتز به أي داعية مسيحي. أود أن أعبر عن امتناني للدكتور أحمد عمر هاشم، رئيس جامعة الأزهر لتوجيهه الدعوة إلي، فجامعة الأزهر معروفة في أرجاء العالم لارتباطها بالجامع الأزهر ـ المركز الرئيسي للدراسات الإسلامية وأقدم جامعة في العالم.

وأهنىء الجامعة على مبادرتها بالتعاون مع مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية ـ الإسلامية في كلية سلي أوك ـ برمنجهام ـ إنجلترا، وكذلك رابطة الحوار الإسلامي ـ المسيحي العالمي والمؤتمرات المشتركة بين الديانتين.

إسمحوا لي أيضاً أن أعبر عن سعادتي الشخصية لوجودي في مصر مرة أخرى، فقد حضرت إلى هنا في عام 1954 مجنداً في سلاح الطيران الملكي، حيث كان عمري وقتئذ ثمانية عشر عاماً، واستمتعت بكرم الضيافة من جانب الأصدقاء المصريين، كما استمتعت أيضاً باتصالي الأول بالحياة والثقافة الإسلاميتين.

والمسيحيون والمسلمون تقع على عاتقهم مسؤولية عظيمة تجاه المجتمع الإنساني. فالمسيحية والإسلام هما أكبر ديانات العالم وما زالت كلتاهما محتفظة بكامل عنفوانها. وعلى مدار التاريخ لعب أتباع دياناتنا دوراً متناقضاً بصورة ما في

(*) رئيس أساقفة كانتربري، رئيس الكنيسة الإنجيلية في بريطانيا. والمحاضرة أُلقيت بجامعة الأزهر في مطلع تشرين الأول، 1995.

تسيير أمور عالمنا وهو الدور الذي لا ينكر الجانب الإيجابي منه إلا المتحاملون. فقد أدى كل من الإسلام والمسيحية مآثر جليلة للمجتمعات الإنسانية عن طريق التعليم والتكافل الاجتماعي وزرع القيم الأخلاقية السامية من أجل خير البشرية. ويشعر الكثيرون بغض النظر عن انتماءاتهم العقائدية بالعرفان بالجميل نحو المبادىء التي تربوا عليها والتي أسست مجتمعاتهم عليها من خلال إيمان مستنير نهل منه الملايين من المهد إلى اللحد. وفي موطني يعي الكثيرون ـ حتى هؤلاء الذين لم يعودوا يرتادون الكنائس أن البعد التام عن تلك المبادىء سيكون له أثره المدمر على مجتمعنا. فهناك اعتراف ضمني بأن الدين ـ في صورته المثلى ـ لديه الكثير ليقدمه إلى عالمنا هذا ويعطينا الشجاعة على مواجهة الأسئلة الجوهرية الخاصة بالحياة والموت وهدف الحياة ومعناها.

وعلى الجانب الآخر هناك الوجه المظلم، فهذه الأديان نفسها التي تمتلك القدرة على خلق الترابط قد فرقت وعزلت بكل أسف الناس عن بعضها، وسوف أتحدث لاحقاً بإيجاز عن الأحداث التي تجري في البوسنة. ولكني أعي تمام الوعي أن صراعات العصور الوسطى بين الإسلام والمسيحية تلقي بظلالها القاتمة على هذه القضية. ولا يشعر أي مسيحي في الوقت الحاضر بالرضا عن الطريقة التي اتبعها أسلافنا في حسم الصراعات في الماضي. فقد تسبب الصليبيون في إحداث آثار جسيمة في علاقات المسيحيين ببعضهم وعلاقاتهم بالمسلمين. فهناك الكثير لنعتذر عنه. ولكن للأسف استمرت الصراعات العقائدية وللأسف أيضاً ارتبط العنف بالعواطف التي تميز التجمعات العقائدية المختلفة. فمسائل الفقر والبؤس ـ على سبيل المثال ـ يمكن أن يتم إقحامها في مسائل العقيدة، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى العداء أو إلقاء المسؤولية على الآخرين.

ولكن ينبغي علينا أن نمعن التفكير في هذا الموضوع، حيث يظهر الوجه القاتم للدين في تلك المناطق من العالم التي يتم فيها إخراس صوت الإيمان العقلاني الهادىء لتعلو عليه صرخات التعصب والجهل. فيحدث أحياناً أن

تستغل فئة من المضللين عدم فهم أو تخوف تجمعات عقائدية مغيبة عن سوء قصد ليحل العنف والقتل محل الحوار الصريح والسلوك الحضاري.

وهنا أشعر أنه عليَّ أن أشير صراحة إلى الصراع في يوغوسلافيا السابقة. فقد شاهدنا بهلع شديد المد المقيت للصراع العرقي في البوسنة والهرسك والتطهير العرقي الشائن وجرائم العنف التي اقترفت بحق النساء والأطفال وتدمير المساجد وأماكن العبادة. وإنني أتفهم مخاوف المسلمين من أن يكون الغرض وراء ذلك هو محو الإسلام من أوروبا التي استقر فيها منذ مئات السنين. ويتحدث أحد المؤرخين الإنكليز عن المعلومات التاريخية المغلوطة التي بثتها الأساطير السياسية والتمييزية من داخل يوغوسلافيا السابقة نفسها والتي أخذت طريقها إلى وسائل الإعلام الغربية على مدار العامين الماضيين. وقد نمى إلى علمي أن هناك أساطير مشابهة في العالم الإسلامي أيضاً.

وتعطينا التحركات السياسية في الأسابيع الماضية بارقة أمل جديدة ولكن ينبغي على القيادات الدينية أن تلعب دوراً مسؤولاً وخلاقاً إذا كانت هناك رغبة في سلام دائم.

وتلك هي مظاهر قوة الدين في عالمنا ـ هي القوة التي لا تظهر أي علامات ضعف أو وهن. ولهذا فإن السعي نحو السلام بين ديانات العالم هو بالتأكيد أحد أصعب المهام التي تواجه الإنسانية. وقد أعلن الرائد اللاهوتي الألماني البروفسور هانز كونج H. Küng، وهو أحد أهم المفكرين المهتمين بهذا الموضوع، في خطاب في لامبث بالاس عام 1994 أنه بدون سلام بين الأديان ستكون هناك حرب بين الحضارات. لا سلام بين الأديان بدون حوار بينها ولا حوار بين الأديان بدون البحث في الأسس. وهذا تحليل صحيح.

لقد عرفنا لزمن طويل تقدير إلى أي حد يمكن للثقافات والأديان أن تخلق الانقسامات في أجزاء عديدة من العالم. وفشلنا في فهم ما يمكن أن تعنيه للشعوب، خاصة الشباب. وكما لوحظ، فإنه يمكن للدين أن يميز بصورة حادة بين الناس حتى بالمقارنة مع الأصول العرقية. فيمكن لشخص أن يكون

من أب عربي وأم فرنسية أو العكس ويظل يتمتع بجنسيتي البلدين. ولكنه من المستحيل أن يكون الشخص نصف كاثوليكي ونصف مسلم.

ما الذي يجب عمله إذن؟ ماذا نستطيع أن نفعل؟ ما هي العلاقات الجديدة التي يجب علينا أن نسعى لتكوينها؟ إسمحوا لي أن أجيب عن هذه الأسئلة عن طريق أربع مقولات لتغيير التوجه:

الصداقة لا العداء.

التفهم لا الجهل.

الانفتاح لا الانغلاق.

التعاون لا المجابهة.

1 ـ الصداقة لا العداء

لقد اخترت كلمة «الصداقة» بالأخص مفضلاً إياها على كلمة «التسامح» من أجل المعاني المتعددة التي ترتبط بها الكلمة الأخيرة. فأنا مع التسامح الحقيقي ولكن هناك فهماً علمانياً ضيقاً له يجب أن نراقبه بحذر. وهو الرأي الذي يسويه باللامبالاة التي نشعر بها تجاه الأشياء التي لا تهمنا.

وهذا ليس بتسامح حقيقي ولكن التسامح الصادق يظهر عندما يعتني الناس من أعماقهم بمعتقداتهم في نفس الوقت الذي يظلون فيه قادرين على احترام حق الآخرين في اعتناق معتقدات مخالفة وأن يعيشوا في سلام معهم.

وبالتأكيد، فإن الصداقة التي أتحدث عنها هي التي تشمل الاسم الذي نطلقه على العلاقة الجوهرية الأساسية لكل العلاقات الإنسانية من بينها التسامح الحقيقي. فالصداقة هي الإطار الذي يحتوي كل الاختلافات في تواصل والذي يحتضن المعتقدات المخالفة في حب بدون الانزلاق إلى العداوة والبغضاء. وقد ألمح الدكتور ألبرت حوراني، وهو أحد أكبر المختصين بشؤون العالم العربي، ذات مرة إلى أنه: «ليس باستطاعة أحد أن يكتب في

الوقت الحاضر أي شيء ذا معنى عن العالم الإسلامي ما لم يؤسس نوعاً من العلاقة الحية مع هؤلاء الذين يكتب عنهم». وتنطبق هذه المقولة أيضاً على العالم المسيحي. إن وصف الأستاذ حوراني لـ «العلاقة الحية» هو جوهر الحوار الذي نسعى إليه. فهي العلاقة التي ربما ترى من جانب أنها مفروضة علينا بحكم تقاسمنا نفس المساحة الجغرافية في بعض الأحيان. وقد كنا منذ ثلاثين عاماً نعي بالكاد وجود كيان إسلامي في بريطانيا. أما في الوقت الحاضر، فقد اعترفت القيادات الدينية، وكثيرون غيرها، بوجود تجمعات عقائدية يمثل الإسلام مركز حياتها وجوهر ثقافتها.

فالصداقات تزدهر في أجزاء كثيرة من الجزيرة البريطانية وهو أمر ينبغي تشجيعه. ففي أماكن كثيرة كرادفورد، على سبيل المثال، هناك تقدير عميق للدور الذي يمكن للإسلام أن يؤديه لبريطانيا المستقبل. وهذه الصداقات هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها التعبير عن التسامح الحقيقي بأمان وانسجام. وهو ذلك التسامح الذي لديه الاستعداد أن يسمع ويتفهم ويقدر الاختلاف العقائدي ويقر بأن لأصحاب العقيدة المخالفة حق احترامهم كإخوة في الإنسانية ورفقاء على طريق السعي نحو الحقيقة وعلى قدم المساواة.

وكثيراً ما تنمو تلك الصداقات من خلال الاتصال المباشر وتبادل الأفكار والزيارات. وإنني أؤمن بأن على القيادات الدينية أن تضرب مثلاً يُحتذى به في الأخوّة الصادقة، وأن تسعى للتعرف على تجارب الآخرين. وأتذكر في هذا السياق زيارةً قمتُ بها إلى منطقة في شرق لندن منذ عامين، حيث استمتعت بتناول الشاي مع قيادات وأئمة مسجد بريك لاين وقد سعدت أيما سعادة حينما عرفت بالعلاقات الطيبة التي تربط القيادات الدينية في المسجد وكاهن وأعضاء أبرشية كنيسة السيد المسيح التي تبعد 50 متراً عن المسجد. وما زلت أتذكر حتى اليوم السعادة التي شعرت بها عندما نمى إلى علمي سرور المسلمين الذي تصادف وجودهم برؤيتي، كما كنت سعيداً بتلبية دعوتهم. فقد بادروا بتوجيه الدعوة لي وقبلتها شاكراً. وهكذا توثقت عرى الصداقة، فالتسامح الحقيقي يتوطد من خلال مثل هذه اللقاءات وتختفي العداوات المبنية على التخويف الزائف.

2 ـ التفهم لا الجهل

إن جهلنا بعضنا بالبعض الآخر هو أمر مريع. فالجهل هو أخطر أمراض الحضارة وهو ينبع من الخوف وسوء الفهم والتعصب.

ويتتبع كتاب صدر عام 1993 للدكتور عزيز العظمة أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أكستر الطريقة التي تم بها فهم الإسلام في الغرب عبر العصور المختلفة. فيُظهر الكتاب التشويهات التي تعرض لها الإسلام عبر ثلاثة عصور. فحتى زمن حركة الإصلاح في القرن السادس عشر صُوِّر الإسلام بوصفه ديناً متعصباً وشريراً. وخلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر كديانة غريبة أو بالأحرى سخيفة، وفي العصر الحديث كدين يجب الخوف منه.

ولا شك أن هناك ادعاءات مماثلة في التاريخ الإسلامي عن ماهية وطبيعة المسيحية، فيكف يتسنى لنا أن نحيل ظلام هذا الجهل المحيط بنا إلى نور ثاقب؟ بالتأكيد علينا أن نبدأ بالكليات الدينية والمؤسسات التعليمية يعمل بها من لديه الاستعداد لتعليم الآخرين. وكما قلت في محاضرةٍ ألقيتُها في الهند في بدايات العام الحالي إنني متشوق لليوم الذي يطلب فيه من الدارسين لفقه الدين أن يدرسوا طريق حياة وتعاليم عقيدتين أخريين إلى جانب ديانتهم. ويوجد في كليات سلي أوك منذ فترة طويلة مركز للدراسات الإسلامية. وقد كنت منذ أسبوعين فقط في زيارة لمركز الدراسات الإسلامية التابع لجامعة أكسفورد، حيث أتيحت لي فرصة الاطلاع على جانب من العمل الجدير بالإعجاب الذي يقومون به. فبالفعل بدأ المركز في توثيق أواصر الصداقة مع الجمعيات والمدارس المسيحية. ولكن هناك الكثير الذي يمكن عمله والذي ينبغي القيام به. فسوف يكون بإمكاننا انتزاع التطرف الذي يجنح إلى العنف من جذوره إذا ما وقرنا عقائد بعضنا البعض، وأدركنا حقيقة أن الإسلام والمسيحية كلاهما باق بقاء قوة الدين على التفرقة بين الخير والشر. وتحمل القيادات الدينية على عاتقها مسؤوليةً عظيمةً في إحلال التفاهم محل الجهل في تلك البلاد التي تحمل ثقافاتها اسم ديانتنا.

3 ـ الانفتاح لا الانغلاق

وإذا كان للحوار أن يستمر من خلال الصداقة فلا مناص من أن نتناول مسألة الانفتاح التي تطرح نفسها بإلحاح. فإذ كنا حقاً ننشد السلام والتآلف على ظهر هذا الكوكب المزدحم، فيجب أن تكون روح الصداقة والاحترام متبادلةً بيننا وبين هؤلاء الذين يخالفوننا في العقيدة.

ولكي ننجح في هذا، فإنه علينا أن نواجه المشكلة الأساسية التي تقف عثرة في طريق هذا الانفتاح. والواقع أن الإسلام والمسيحية ديانتان لهما رسالةٌ يؤديانها. فكلاهما تطرح فرضيات مطلقة وكلانا لديه الرغبة القوية في نشر دينه وهذا جزء لا يتجزأ من دياناتنا وهي حقيقة لا تتطلب الاعتذار عنها أو إنكارها، فقد أمر القرآن الكريم المسلمين بهذا في الآية: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ تماماً كما أمر الكتاب المقدس المسيحيين قائلاً: «إذهبوا إلى جميع الأمم وبشروهم بكلمة الله».

ويطرح التساؤل بين الحين والآخر: «هل يمكن للذين يخلصون الإيمان بقلوبهم ويؤمنون بأن دينهم هو عقيدة ذات رسالة تدعو للحقيقة والقداسة أن يدخلوا في حوار؟» وأجيب نعم، من الممكن طالما لدينا الاستعداد لسماع الآخرين وطالما نحن ملتزمون بالسلام والرغبة في الفهم. وكما يعلم الكثيرون في هذا المقام فإنني متمسك لأقصى الحدود بمعتقداتي كمسيحي ولكن لا يقلِّلُ هذا من استعدادي للسماع والتعلم والتزود ولكن من الضروري بالنسبة لنا أن ندرك أن الطريقة التي نتعصب بها لها انعكاساتها على عقائد الآخرين. فأي من دياناتنا لا يأمرنا بنشر دعوتنا عن طريق الكبر والخداع واللامسؤولية. ولكن هل لدى دياناتنا الاستعداد الصادق لتنمية هذا الانفتاح؟ هل نسعى نحو منح عقائد الآخرين نفس الحقوق التي نمنحها لعقيدتنا؟ فهذه المسألة أصبحت تتطلب الإجابة في جميع أنحاء العالم. فالأقليات المسلمة في الغرب تطالب بحقها في ممارسة شعائر عقيدتها بحرية وأن يكون لها الحق في بناء المساجد وتنشئة أطفالها طبقاً لتعاليم الإسلام. وبالمثل تصلني نداءات من الأقليات المسيحية في أجزاء عديدة من العالم تطالب بحريتها الكاملة. وأعتقد أن مصر بتقاليدها العريقة التي تعود لقرون طويلة من الترحاب والتعايش المشترك بين

الكنيسة القبطية القديمة وجيرانها من الأغلبية المسلمة تضرب مثلاً مثيراً للإعجاب وجديراً بالأخذ في الاعتبار.

فهذا النوع من الانفتاح ينبغي أن يكون نموذجاً يحتذى به في أجزاء عدة من العالم. على الرغم من التهديد المستمر له بكل أسف من جانب هؤلاء الذين يجنحون لسبب ما إلى الانغلاق.

4 ـ التعاون لا المجابهة

لقد أوضحت فيما سبق وجهة نظري في أن الأديان عامة ورجال الدين خاصة يحملون على عاتقهم مسؤولية عظيمة تجاه هذا العالم. فنحن لا نستطيع أن نستحمل الانزلاق إلى العداء والمجابهة فنحن في حاجة إلى رسم طرق جديدة للتعاون والسلام المبنيين على الفهم والنوايا الصادقة.

فقد ذكرت حتى الآن الاختلافات بين الأديان. فهذه الاختلافات حقيقة ولا يجب إنكارها كما لا يجب أيضاً أن يفهم منها أنه ليس هناك شيء مشترك بينها.

فهناك تفاهم واتفاق أكبر مما نعتقد في بعض الأحيان أو مما تعلمناه. وهذا أمر يدعو للفرح والسرور، فهناك محاولات واسعة للاتفاق يؤهلها أن تكون قاعدة قوية لتعاون أعظم والتزام مشترك نحو صراع الإنسانية ضد قوى الشر والفقر والمرض. ودعوني أشير إلى بعض الأفكار والقيم التي يشترك فيها كل من الإسلام والمسيحية.

فعلى سبيل المثال، يحث كل من الإسلام والمسيحية أتباعهما على أن يكونوا أعضاء نافعين وجيران متعاونين، وهو الأمر الذي يشمل بدوره أن يكون هناك نوع معين من الحياة داخل الجماعة، كما يشمل أيضاً شعور الأفراد بالتزام شديد نحو إبداء مشاعر الود والاحترام تجاه الآخرين. ففي لقاءاتي العديدة بالمسلمين منذ لقائي الأول بهم هنا في مصر تأثرت لاكتشافي أشياء كثيرة لها صدى أيضاً في العقيدة المسيحية كالالتزام بالقيم الأخلاقية وأهمية العائلة والميل إلى الطرق السلمية في حل المنازعات والاهتمام بالفقراء والمعدمين والإحساس بالالتزام لمن يحكم حياة البشر.

وهناك اتفاق أيضاً على أن العدل والتكامل هما أساس بناء المجتمع. وتتفق عقيدتنا على أن القوانين الموجودة في المجتمعات ليست كافية بمفردها لجمع الناس إذا كانوا غير راضين في أعماقهم عن تلك القوانين. فالقوانين تتطلب أساساً أخلاقياً وقد علمتنا التجارب أن تطبيق القوانين لا يمكنه أن يغير من طبيعة الإنسان، فإن إسهام التقاليد الأخلاقية لإيماننا في المجتمعات الحديثة يكمن في أنها تصل إلى حد أبعد من القوانين التي تحكم مجتمعاتنا فهي تتعداها إلى الحقيقة الأبدية التي تعطي معنى للحياة الإنسانية. فالأديان توضح القيمة اللانهائية للإنسان في نظر الله. ويؤثر هذا الفهم أيضاً على مفهومنا للعدل. وهي تؤثر أيضاً على القائمين على تطبيق العدل. وهي تمسّ جذور السلطة. فالعدل يعني العدل للجميع كما يعني أيضاً أن هناك قانوناً أبدياً يحكم مصير الإنسان.

وأخيراً، فإن هناك اتفاقاً على أننا نتقاسم الإيمان بحقائق أبدية في عالم محكوم بالواقع اللحظي. إن الحقيقة المشتركة بيننا هي أننا نشهد بأن هذا العالم لم يخلق عن طريق الصدفة ولا يمكن تفسيره من خلال ما نستطيع أن نراه ونلمسه فقط، ولذا فإننا نشترك في الوقوف ضد العلمانية كنظام لتفسير الحياة والمعرفة والحضارة بدون أي إشارة إلى ما هو بعد هذه الحياة. فنحن نرفض تلك النظريات التي تتعقّل البشرية والحضارة الإنسانية كنظام فكري قائم بذاته لا يعترف بالغيبيات. ونحن نرفضها لأننا نؤمن بأن الحياة لا معنى لها بدون الإيمان بالغيب. فالبشرية تحتاج إلى الإيمان لكي تستطيع أن تواصل الحياة. فهذا الموقف المشترك لنا نحو حقيقة الأبدية هو عنصر اتفاق رئيسي يمكن اتخاذه كقاعدة للعمل المشترك.

تفتح هذه الاتفاقات الأخلاقية والدينية الباب واسعاً لمزيد من التقدم بين المسلمين والمسيحيين في محاربة قوى الشر الكبرى التي تهدد العائلة الإنسانية. إسمحوا لي أن ألخص الطرق التي يمكن من خلالها تقوية أواصر التعاون:

أ ـ التعاون في محاربة الفقر والشقاء الإنساني. تغوص كل مجتمعاتنا في المشاكل الإنسانية التي تقف قدراتنا الفردية عاجزةً عن حلها. من السهل أن نيأس

أو نستسلم ولكن لكل من عقيدتينا تراث طويل من التكافل الاجتماعي. ومصادر ضخمة يمكن استخدامها في إغاثة المرضى والمحتاجين وهو أمر طيب إذا قام به كل دين على حدة ولكننا سنكون أكثر فاعلية وتأثيراً إذا تعاونا معاً. فعلى سبيل المثال في مجال إغاثة الطوارىء تعمل الوكالات التطوعية التي تنتمي لعقائد مختلفة جنباً إلى جنب في كثير من الأحيان. إنني سعيد كل السعادة لتعاون وكالة الإغاثة الإسلامية والمعونة المسيحية بمجهود واحد حالياً في البوسنة. وهناك مثال آخر في بريطانيا، فهناك مجلس لممثلي مختلف الأديان في المدن الداخلية يتعاون مع الحكومة في تحليل المشاكل المشتركة والمبادرة باتخاذ خطوات عملية. فمثل هذه المبادرات تضرب مثالاً جيداً على ما يمكن بلوغه من خلال التعاون بين الأديان وتقدم نماذج للتنمية في هذه المجالات.

ب ـ السلام والتآلف بين الشعوب: إنني على إيمان عظيم بأن هناك اهتماماً قوياً للغاية في الديانات الكبرى بنشر السلام بين الشعوب. وإنه لشيء مخيف أن نجد أن هناك أكثر من مئة حرب تدور رحاها في وقت واحد في العالم. وتستطيع القيادات الدينية، بل ينبغي عليها بالأحرى، أن تأخذ دوراً أكثر فاعلية في السعي نحو إنهاء هذه الصراعات خاصة حينما تقحم الخلافات الدينية فيها. ويمكن لنا عندما نؤسس العلاقات الطيبة بيننا أن نفتح الباب للآخرين ليتبعونا. وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى دور المراقب التابع لكنيسة إنكلترا في الأمم المتحدة، وأن أحث ممثلي الأديان الأخرى على أن يكون لهم ممثلون هناك ليساهموا بدورهم في العمل الذي تؤديه هذه المنظمة في نشر السلام.

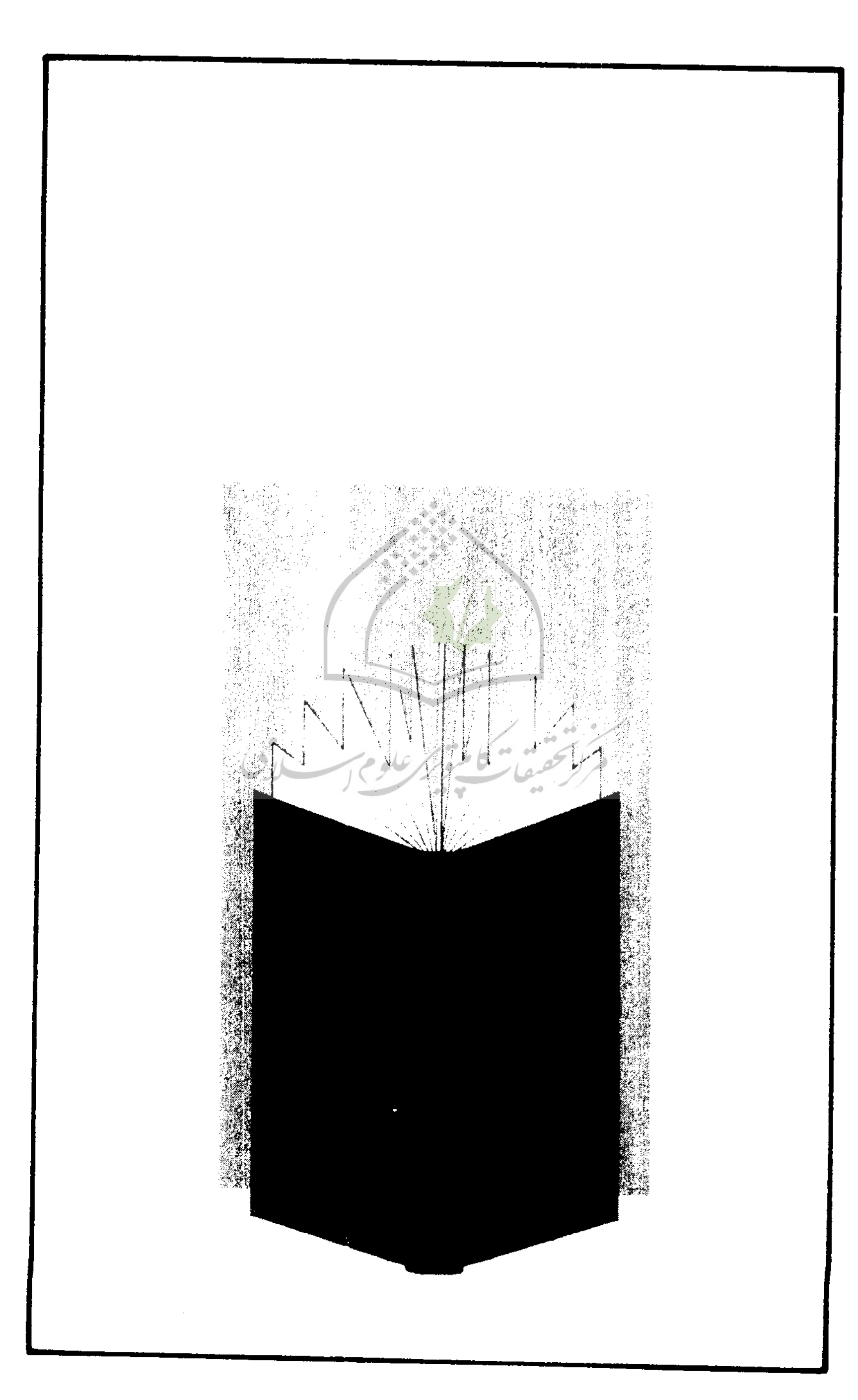
ج ـ التسامح والتفهم: ويرتبط هذا المفهوم بطبيعة الحال مع السعي نحو السلام ولكن على نطاق أكبر وأوسع. فحيثما ننظر في هذا العالم نجد أن كراهية الأجانب هي العدو الأول للتآلف العنصري والديني حتى في بلاد مثل بلادي التي لها تقاليد عريقة في كرم الضيافة يشتعل فيها فتيل كراهية الأجانب في بعض الأحيان في مناطق محدودة ليدنس سمعتنا الطيبة. وفي بعض البلدان الأخرى يستهين بعض المتطرفين الدينيين بالديموقراطية الأمر الذي يؤدي إلى عدم استقرار خطير وأزمات اجتماعية عدة. وعلى هؤلاء ممن لديهم السلطة في المجتمعات الإيمانية واجب

عظيم مكلفون به وهو أن يسمع صوتهم بوضوح حينما يسفّه هؤلاء الذين يجنحون إلى العنف جانباً أساسياً من عقيدتنا. فالفعل هو الفعل بغض النظر عن الاسم أو السبب الذي اقترف من أجله. والصداقة بما في ذلك التسامح الحقيقي يحتاج أن ينمو ويزدهر في وسط هذا العنف.

لقد حاولت في هذه المحاضرة أن أشير إلى بعض السبل التي يمكن من خلالها دفع الحوار والتعاون بين أتباع عقيدتينا. وربما كان معظمه مكرراً بالنسبة للبعض وجديداً بالنسبة للبعض الآخر. ولكن آمل بالنسبة لنا جميعاً أن تكون كلمتي قد شجعت على فهمنا والتزام بعضنا تجاه بعض. لقد تكلمت كداعية مسيحي مخلص تمام الإخلاص لدعوة السيد المسيح، ولكني تكلمت أيضاً كإنسان تعلم على مدار السنين أن يقدر ويشعر بالإكبار نحو الكثير من معتقدات وتقاليد المجتمعات الدينية المخالفة له في العقيدة. وإنني مقتنع تماماً بحيوية دور الدين كجزء أساسي في السعي نحو السلام والنظام والتآلف بين الأمم. ويصبح هذا الدور مؤثراً حينما تظهر القيادات الدينية للديانات الكبرى خاصة الإسلام والمسيحية استعدادها لبناء روابط جديدة للعلاقات فيما بينها. وحتى يحدث ذلك نطالب بروح جديد من التسامح تجاه هؤلاء الذين اختلفنا معهم في الماضي. وحتى هذا لن يكون كافياً. فنحن مطالبون بوضع أسس الحوار بين الأديان والعمل المشترك من أجل الأجيال التي لم تولد بعد، لكي تعيش يوماً ما في عالم يسوده السلام. عالم يوفر التسامح الحقيقي. عالم تحكم الصداقة والفهم والانفتاح والتعاون علاقاته التي يتعايش من خلالها كل من الإسلام والمسيحية.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مراجعات كتب



تطوّر رؤية الإسلام
في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين*
(كلاوس هوك)

مراجعة رضوان السيد

I

هذا العمل في الأصل أطروحة للحصول على درجة الأستاذية في اللاهوت، أو في تاريخ اللاهوت. والكاتب نفسه عالمٌ لاهوتيٌّ بروتستانتي يعرض لتطور رؤية الإسلام داخل اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين؛ باعتبار ذلك مقياساً لمسارات الرؤى المسيحية في هذا القرن تجاه الأديان والثقافات غير الأوروبية وغير المسيحية. والحقّ أنّ بحوث «الصورة» أي صور الأديان والثقافات والحضارات لدى الأوروبيين عبر القرون؛ ازدهرت في العقود الثلاثة الأخيرة. وفيما يتصل بمجالنا؛ فإنّ الاستشراق الأوروبي، وأدب الرحلة الأوروبي لقيا اهتماماً كبيراً. وقد دُرس هذان الفنان غالباً باعتبارهما يمثّلان صورة المستعمر أو المهيمن عن المهيْمَن عليه أو المستعمَر. على أنه كان هناك جَدَلٌ كثيرٌ حول موقع المستشرق في المجتمعات الأوروبية والثقافة الغربية، ودوره فيها جميعاً؛ أو بعبارة أخرى في مدى تمثيل المستشرق أو رؤيته للثقافة الغربية، والمجتمعات الغربية؛ وبالتالي الصورة الغربية عن الشرق والإسلام. إذ إنّ كثيراً من المستشرقين والرحّالة كانوا ذوي نزعة فردية رومانسية غلاّبة إن تيسّر وَضْعُها ضمن التطور الثقافي الأوروبي؛ فإنه يصعُبُ القول إنها تعكس فعلاً وجهات نظر واستراتيجيات فئات اجتماعية وسياسية أوروبية وغربية فعالة.

(*) KLAUS HOCK: DER ISLAM IM SPIEGEL WESTLICHER THEOLOGIE 1992.

وتمضي وجهة النظر هذه قائلةً إنّ اللاهوتيين يمثّلون الرؤى الغربية تجاه الإسلام، وسائر الأديان والثقافات غير الأوروبية بشكلٍ أفضل ومن هنا كانت دراسة رؤاهم عنّا ضمن منظوماتهم اللاهوتية أجدى. فهم في الأصل يمثّلون وجوهاً من الوعي العميق للثقافة الغربية بذاتها ودورها، وموقعها في العالم ومنه. وقِدْماً قال ابن تيمية (661 ـ 728هـ) فيما أحسبُ: ما تنصّرت الروم؛ ولكنّ النصرانية تروّمت! فقد احتلّ الدين كلّ منافذ الحياة بأوروبا العصور الوسطى؛ شأنه في ذلك شأن الإسلام في عصوره الذهبية. لكنّ **المسيحية** الواردة إلى أوروبا كانت قد تهلينَتْ ولذلك أمكنها الدخول. ثم طوّعها اللاهوتيون اللاتين والأنجلوسكسون تدريجياً ساحبين منها كلّ عناصرها السامية تقريباً. ويبدو ذلك جلياً في الانقسام الكَنَسي النهائي بين مسيحية الشرق، ومسيحية الغرب في القرن الحادي عشر. وكأنّ ذلك لم يكف فجاءت البروتستانتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لتمثّل الروح الأوروبي والغربي الخالص في المجال الديني. لكنْ يمكنُ هنا القول إنّ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شهدا انسحاباً تدريجياً للكنيسة من الثقافة المدنية، والحياة العامة بجوانبها الفكرية والاقتصادية والسياسية. إنما هذا وإن صحّ فإنه لا يتجاوز الجوانب العلنية والواعية دون الحياة الأخلاقية، وعالم القيم العميقة واللاواعية. فالوعي الأوروبي الذي كوّنته عبر قرون متطاولة عناصر ثقافيةٌ وأخلاقية معقدةٌ أشدّ التعقيد؛ لم تُنْهه **العلمانية** إنهاءً كاملاً كما يزعم كثيرون بيننا اليوم. وسوف نرى من استعراض آراء اللاهوتيين في الإسلام في القرن العشرين؛ مشتركاتٍ كثيرة بين المستشرقين وعلماء اللاهوت من جهة ـ كما بين علماء اللاهوت والرؤى الإعلامية الغربية لظواهر الإسلام المعاصر. فالتواصل الثقافي داخل الحضارة الواحدة أمرٌ لا يمكن الجدلُ حوله. كما أنّ اختلاط «العقلاني» بالموروث وغير العقلاني ضمن الثقافات صار من المسلّمات. وتبقى ملاحظةٌ أخيرة قبل الانصراف لاستعراض دراسة **كلاوس هوك**؛ وهي أنّ أوائل المستشرقين كانوا في الغالب من علماء اللاهوت؛ كما أنّ لاهوتيي القرن العشرين أفادوا كثيراً من بحوث المستشرقين ومعلوماتهم عن الإسلام. فإذا كان المستشرقون جانبيين أو هامشيين في الثقافة والمجتمع الأوروبيين؛ فإنهم

لم يكونوا كذلك بالنسبة لعلماء اللاهوت الساعين لتكوين رؤية عن الإسلام، ووضعه ضمن منظوماتهم عن أديان العالم وثقافاته.

II

يبدأُ المؤلّف **كلاوس هوك** بعرض الظروف أو البيئات التاريخية التي بدأ فيها ظهور الإسلام ضمن منظومات اللاهوتيين؛ فيذكر نشوء التبشير البروتستانتي والكاثوليكي ومأسسته ببلدان الشرق الإسلامي في القرن التاسع عشر. ويقول إنّ «تبشير المحمديين» كما سمّاه اللاهوتيون استفاد من الظروف الملائمة التي مهّدها له الاستعمار الأوروبي لأكثر بلدان العالم الإسلامي. هذا هو الظرف التاريخي. أمّا التسويغ اللاهوتي لذلك فقد تكوَّن من **مقولتين اثنتين**: انحصار الحقيقة الدينية في المسيحية، وإطلاقية تلك الحقيقة ونهائيتها، وضرورة تبشير العالم بها من أجل الخلاص. والثانية: وجود «بقايا حقائق» في الإسلام ولدى المسلمين منبعها المسيحية في الأساس؛ ويمكن بالتالي الاستناد إليها في عملية تبشير المسلمين لهدايتهم إلى الحقيقة الكاملة. فإذا تأمّلْنا هاتين المقولتين وجدنا أنهما مستمدتان من رؤى الإسلام لدى الأوروبيين في العصور الوسطى. وقد سبق لي أنْ لاحظتُ استمرارية رؤى العصور الوسطى لدى اللاهوتيين والمبشّرين المُحدَثين في تقديمي على كتاب: «رؤية الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى» لريتشارد سوذرن؛ الذي نشرتُهُ عام 1983 بالعربية. ويلاحظ **هوك** تركيز لاهوتيي مطالع القرن العشرين على مقولتين أساسيتين في الإسلام هما: **الألوهية**، والنبوة. ويتوقع المرءُ (كما يقول **هوك**) أن يكتشف اللاهوتيون من خلال الوحدانية الإسلامية، ونظرية النبوة المُشابهة لتلك التي لديهم مدى قُرب الإسلام منهم، وإمكان الاعتراف به كدين حقيقيّ كما كانت اليهودية؛ لكنّ النتيجة لديهم دائماً غير ذلك فهم يقولون: إنّ «بقايا الحقائق» في الإسلام دليلٌ على كيفية استخدام «أنصاف الحقائق» من أجل التزييف ومكابرة الحقيقة! فالإسلام هو نموذجٌ لديهم **للحقيقة المقلوبة**؛ وأمائرها المشيرة للمسيح الدجّال حسب التصور المسيحي إذ إنه يسلك نفس المسلك في إضلال الناس. ويذكر **هوك** أنّ المرجع النظري لهذه الرؤية

للإسلام كان ما سُمي **باللاهوت الليبرالي** الذي يتكوّن من مجموعة من القيم والتصورات الأخلاقية المأخوذة من التطور الثقافي الأوروبي، ومقابلتها بما يعتقد أنه مُناقِضُها في عالم الإسلام. كما يلاحظ أنّ اللاهوتيين ـ بعكس بعض المستشرقين مطالع القرن العشرين ـ لا يحاولون فهم رؤية المسلمين أنفسهم لكبرى المسائل في دينهم؛ بل يقرّرون ما يعتقدون هم أنه الفهمُ الصحيحُ للإسلام. ومن ضمن هذه الروحية فهم **زويمر** Zwemer المبشّر والمستشرق المعروف الإسلام، وطالب بشن حملةٍ صليبيةٍ عليه بـ «سيف الروح»!

وجاءت الحرب العالمية الأولى ببعض التغييرات الضئيلة في التفاصيل فقط. فقد تراجعت ثقة الأوروبيين بأنفسهم، ومهماتهم الحضارية العالمية. كما أنّ الديانات الأخرى ـ ومن بينها الإسلام ـ لم تظهر استعداداً للانهيار أو الزوال كما اعتقدوا في القرن التاسع عشر. ولذلك كان التغيير في الأسلوب، وطرائق التبشير؛ دون تعديلات جوهرية. ويدلُّ على ذلك إصرار أكثر اللاهوتيين على «تفرد» المسيحية حتى في المسائل التي تتشابه فيها مع الإسلام. وكان اللاهوتي المعروف **سايمون** مضياً مع اللاهوت **الليبرالي** لحقبة ما قبل الحرب؛ قد قال إنّ «شخصية المسيح» هي المثال الأعلى للأخلاقية الدينية وعليها «ينبغي أن نقيس محمداً وغيره» فيكون القياس لغير صالح المقيسين. لكنّ مفهومه **للشخصية** مأخوذ من مفاهيم القرن التاسع عشر للبطولة الفردية في التاريخ، وليس من الفكر المسيحي التاريخي. على أنّ المؤلف يلحظ بداية التمايُز في رؤية الإسلام بين اللاهوتيين الأنجلوسكسون، ولاهوتيي وسط القارة. فاللاهوتيون الإنجليز بدأوا يظهرون تفهماً أكثر ليس للإسلام وحده بل لسائر الأديان غير الأوروبية؛ بينما ظلّ اللاهوتيون الألمان ـ على سبيل المثال ـ متمسكين بالمواقف القديمة بشدّة.

ويأتي تطورٌ ملحوظٌ في الموقف من الإسلام في الثلاثينات. وذلك لظروفٍ عدةٍ منها التقدم الذي أحرزه الاستشراق، والنصوص المهمة، والرؤى الشاملة التي طرحها بحيث لم يعد تجاهل كلّ ذلك من جانب علماء اللاهوت ممكناً. ومنها صعود لاهوت كارل بارت، واللاهوت الجدلي؛ وهما لاهوتان يحدّدان مواصفات

للظاهرة الدينية تُطبّقُ على كلّ الأديان مع استمرار المسيحية في التمتع بمركز خاصّ. وفي هذه المرحلة بالذات ازداد الافتراق بين اللاهوتيين **الأنجلوسكسون**، **والقاريين**. فقد ركّز الأنجلوسكسون على قضية الحوار مع الديانات الأخرى. وجعلوا «الاستمرارية» الدينية مقياساً لجدية العقائد ومناقشتها. بينما ظلّ القاريون ينكرون على الإسلام استمراريته، ويضعون الحوار في مرتبةٍ دنيا. فاستناداً إلى لاهوت **كارل بارت**، ومقياس الاستمرارية؛ تحدّث هـ. كرامر عمّا سمّاه الواقعية الإنجيلية. والواقعية الإنجيلية التي نظر بمنظارها إلى الإسلام كنظام للفكر والحياة؛ أوصلته إلى أنّ الإسلام يشجّع فكرة «الخلاص الفردي» القائمة على الانتماء إلى **الأمة**؛ وبذلك يبتعد تماماً عن فكرة المسيحية الرئيسية القائلة بالإنقاذ الإلهي عن طريق افتداء المسيح للبشرية. ويعني هذا أنّ الإسلام عملٌ إنسانيّ بحت يناقض المسيحية الموحاة القائمة على «كلمة الله». والفكرة نفسها، أي «كلمة الله باعتبارها الحقيقة الوحيدة» بمواجهة «الإسلام كدينٍ إنساني» يتبنّاها اللاهوتيُّ المعروف **كَلَرْهَالْسْ** Kellerhals.

وظلّ الأمر على هذا النحو حتى أواخر الخمسينات حين ظهرت فكرةُ «لاهوت الأديان» التي تُعتبر تطويراً للاهوت كارل بارت. وفي ظلّ هذه الفكرة تراجعت التمايزات بين الأنجلوسكسون والقاريين. وبرزت فكرة **الحوار** في قلب اللاهوت. وجرى الحكم على المنظومات الدينية باعتبارها منظومات كاملةً تستحقُّ الاعتبار والنقاش. ويمكن القولُ إنّ ذلك يعودُ لتطور رؤية الغرب النقدية لنفسه ودوره من جهة، وازدهار الاستشراق المستقل عن اللاهوت، والمستعين بالعلوم الاجتماعية، شأنه في ذلك شأن اللاهوت نفسه. وهكذا جرى الاتجاه للاعتراف بالإسلام كدين له حقيقته المعتبرة، وله منطقه الداخليّ الذي ينبغي تأمله من خلاله، وليس من خلال فهم الآخرين له. على أنّ هذا التقدّم في التخلُّص من الآراء المسبقة لم يَغْنِ التجدد الكامل فقد بقي هناك لاهوتيون كبار من مثل **بومان** لم يجدوا حرجاً في تأمُّل الإسلام من خلال منظوماتهم الخاصّة، ومقاييسهم اللاهوتية الموروثة. يضع **بومان** فكرة **الخلاص** مقياساً لحقيقية الدين أو جديته. ولأنّ الإسلام لا يقدّم جواباً شافياً

ـ في نظره ـ في هذا الشأن؛ فإن إله محمد (ص) رغم وحدانيته المتعالية؛ يبقى صنماً والناس عرضةٌ دائماً لتحكّمه كما في اليهودية. ويعلّل هذا ـ من وجهة نظر بومان ـ افتقار المسلمين إلى الإحساس العميق بالخطيئة الأصلية، وبإمكان الخلاص بل ضرورته. ويقف كينيث كراغ الذي عرف المسلمين وعالم الإسلام عن كثب، موقفاً مناقضاً لموقف بومان. فهناك تجربة الإيمان التي تجمع المسيحيين والمسلمين. ثم يمضي قُدُماً في قراءة المشتركات بين الدينين بالتفصيل مُحاولاً في مقارناته عرض وجهة نظر المسلمين أنفسهم وليس فهم اللاهوتيين أو المستشرقين للإسلام. ويلاحظ هوك أنّ كراغ البشوش مع الإسلام انطلاقاً من اللاهوت الأنجلوسكسوني يقعُ على أيّ حال في مطبّ «تمسيح الإسلام» عن طريق التأكيد على العناصر التي يشبه فيها الإسلام المسيحية بدلاً من عرض الإسلام كمنظومة متكاملة ومستقلة. وفي اتجاه الفهم المتعاطف يمضي أيضاً ولفريد كانتويل سميث الذي يركّز على موضوعة«الإيمان الفردي»، والتجربة الفردية، التي يتفق فيها الدينان. ويرى ما عدا ذلك ظواهر جزئية أنتجها التطور التاريخي.

إنّ هذا العرض الموجز لتطورات الخمسينات والستينات يعني من ضمن ما يعنيه اختفاء الموقف الموحّد أو شبه الموحّد من الإسلام بل وسائر الديانات الأخرى. ولذا فلا يمكن الحديث عن مدارس لاهوتية مختلفة في الموقف من الإسلام؛ بل هناك مواقف فرديةٌ كثيرةٌ يتفاوت تأثرها بالماضيين القريب والبعيد. كما يتفاوتُ فهمها للإسلامين القديم والمُعاصر؛ مع حضور الاستعداد للفهم والحوار في كلّ الأحوال. بيد أنّ هوك يلاحظُ من جديد أنّ المواقف الإيجابية من الإسلام لا تنبع غالباً من المنظومة اللاهوتية التي يعتنقها الكاتب اللاهوتي؛ بل من مواقف ثقافية وسياسية وإنسانية عامة متأثرة بظروف العصر وتطوراته؛ من مثل الانفتاح وضرورة الحوار بدلاً من الصراع، ومن مثل الدعوة إلى التسامح، والالتفاف حول قيم إنسانية عامة وشاملة. والمؤلّف لا يقلّلُ من أهمية هذه الدعوات. لكنه يرى ضرورة ظهور موقف لاهوتيٍّ أو من داخل اللاهوت، لصالح الإسلام كديانة عالمية. ويضربُ مثلاً على «تخلف» اللاهوت عندما يتعلّق الأمر بتسويغٍ لاهوتيٍّ للتقارب مع

الإسلام؛ بدعوات أولئك الذين يريدون التقارب مع المسلمين من أجل «تحقيق حاكمية الله على الأرض». أو من أجل أنّ الإسلام يتضمن اعترافاً مبدئياً بالمسيح. أو من أجل أن المسيح طلب إلى المؤمنين به أن يبحثوا عن المشتركات بين البشر.

موقف كلاوس هوك من رؤى اللاهوت البروتستانتي للإسلام في القرن العشرين؛ موقفٌ شديد النقدية. وفي الواقع فإنه يعرضُ علينا صورةً لتطوره البطيء والمشكل تختلف عن المواقف السياسية والاجتماعية لكثيرٍ من الكنائس البروتستانتية من قضايا العالم الثالث، والعالم الإسلامي بالذات. إذ تلك المواقف متقدمة أكثر بكثير في موقفها من «المسلمين» من مواقف اللاهوتيين البروتستانت من «الإسلام». ويُثْبت هذا أنّ اللاهوت البروتستانتي؛ لأنه لاهوت؛ لا يستطيع أن «يخرج من جلده» أو أنه لم يستطع تطوير مقاييس ومبادىء داخلية للقاء مع الآخرين.

وهناك أخيراً عنصرٌ في الموقف لم يتعرض له هوك لأنه لم يكن بداخل موضوعه. وأعني به: الموقف الكاثوليكي من الإسلام. فقد ظلّ موقف اللاهوتيين الكاثوليك من الإسلام مشابهاً لموقف اللاهوتيين البروتستانت لمدةٍ طويلة. أمّا الكنيسة الكاثوليكية فقد صمتت طويلاً بحيث لم يكن لها في الخمسينات موقفٌ معروف. ثم كان «المجمع الفاتيكاني الثاني» (1962 - 1965) الذي عرض رؤيةً متقدمةً ومتفهمةً للإسلام لم يبلغها اللاهوت البروتستانتي من الناحية اللاهوتية حتى اليوم. ومع أنّ البابوية تراجعت عملياً في السبعينات عن ذلك؛ لكنّ ذلك الإعلان النظري يظلّ شديد الأهمية في التدليل على إمكانية قيام رؤيةٍ متفهمةٍ للإسلام من موقعٍ لاهوتي. ولا شكّ أنّ هذا الموقف الكاثوليكي كان وراء دعوة كلاوسَ هوك إلى لاهوتٍ بروتستانتيٍّ مُشابه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأقليّات عند حافة الخطر*

(تيد روبرت غور)

مراجعة مصطفى محمد

يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً ويعالج الجوانب المختلفة لموضوع الأقليات في العالم وهو موضوع حساس وشائك وقد أعيدت إثارته خاصة مع انتهاء الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار الكتلة الشيوعية، وتفكك دول اتحادية أخرى مثل يوغوسلافيا.

ويعتبر المؤلف «تيد جور» من أشهر علماء السياسة الأميركيين، ويشارك معه في الكتاب ثلاثة آخرون هم «باربارة هارف» Barbara Harff و«مونتي مارشال» Monty Marshall و«جيمس سكاريت» James Scarritt

يبدأ المؤلف من الفصل الأول بتعريف «الجماعات الطائفية» Communal Groups التي تقوم على عناصر مشتركة مثل التاريخ والخبرات أو الأساطير والمعتقدات الدينية واللغة والعرق أو السلالة ومنطقة الإقامة، وفي بعض الأنظمة ذات الطابع الطائفي، تشترك في العمل في وظائف معتادة. لكن ما يميز الجماعات الطائفية ليس وجود سمة خاصة أو مجموعة من السمات ولكن الإدراك المشترك بأن هناك سمات معينة تجمع أبناء الجماعة، ورغم أن المؤلف يرى أن هناك أسساً نفسية إلا أنها تتقوى بالتمايزات الثقافية والاقتصادية وبالوعي الذاتي حول الروابط والمصالح المشتركة.

وهناك صعوبة في إحصاء عدد الأقليات في العالم بسبب إصرار بعض الحكومات على تجاهل الحديث عنها.

(*) T. R. Gurr: Minorities at Risk. Washington, D. C. Institute of Peace Press, 1993. 430 p.

ويرى المؤلف أن الجماعات الطائفية هي مشكلة سياسية تثور بمعيارين: الخبرة الاقتصادية و/أو التميز السياسي.

1 ـ عندما تعاني الجماعة وبصفة شاملة أو تُستثار من المعاملة القائمة على التمييز المنظم ضد الجماعات الأخرى في دولة ما. فالملونون في الولايات المتحدة يعرفون أن النتائج الضارة للتمييز في الماضي يمكن أن تبقى لأجيال، رغم أن سياسات الحكومة أنهت هذا التمييز.

2 ـ وعندما تكون الجماعة الطائفية محوراً للتعبئة السياسية وفي موقف دفاع أو دعم لمصالحها الخاصة، ولكنه دفاع الجماعة عن مصالحها يجعلها عرضة للخطر بسبب أن تنفيذ أهدافها سياسياً قد يؤدي إلى صراع مكلف مع الجماعات الأخرى مثلما حدث في لبنان وسيريلانكا وأثيوبيا. ويقسم الباحث جماعات الأقلية في العالم إلى 233 جماعة من حيث القواعد التي يستند إليها في التمييز من بينها:

(1) الجماعات التي يزيد عدد أفراد الواحدة عن مليون نسمة حسب إحصاء 1985.

(2) هناك جماعات تشكل نسبة لا تزيد عن 1٪ من تعداد البلد المقيمين فيه.

(3) هناك نوع ثالث من الأقليات ينتشر في بلاد عديدة مثل الأكراد.

(4) هناك نوع رابع من الأقليات المتميزة مثل صرب يوغوسلافيا أو الصينيين في ماليزيا وإندونيسيا أو العرب السنة في العراق.

(5) المعيار الأخير يستند إلى التجمع بأكبر عدد ممكن في مكان ما في الدولة مثل السكان الأصليين في الولايات المتحدة.

في الفصل الثاني يتحدث المؤلف عن وضع الأقليات التي تواجه الخطر من حيث صور التمييز بين الأقليات المحرومة والجماعات المسيطرة، وقد تكون هذا الوضع عبر أربع عمليات تاريخية كبرى هي: الغزو، بناء الدولة، الهجرة، والتنمية الاقتصادية.

فالغزو الأوروبي للأميركيتين وأستراليا أدّى إلى مذبحة واستعباد وإبادة ثقافية لعديد من سكان البلاد الأصليين، وقد تم إخضاع هؤلاء السكان للأوروبيين وقد عانوا من صور شديدة من القسوة. ويزعم المؤلف أن المسيحية والإسلام استخدما السيف في نشر الدين، وأيضاً الميراث المتوالد عن ذلك أدى إلى نشأة أقليات دينية متحاربة.

ويرى المؤلف أن هناك أقليات طبقية تكونت من التمييز على أساس اقتصادي من البلاد الصناعية مثل أوروبا وشمال أفريقيا واليابان. وبعض هذه الأقليات تتكون من المهاجرين لأهداف اقتصادية ويحدث التمييز بسبب الضغوط التي تمارس على الأقليات لهجر ثقافتها لصالح الجماعات المسيطرة. ويعتقد المؤلف أن الجماعات التي تنتصر في الغزو وبناء الدولة والتنمية الاقتصادية تؤسس أنماطاً من السلطة وأنواعاً مختلفة من الحواجز الاجتماعية لحماية امتيازاتها.

وتسعى الجماعات الطائفية المحرومة إلى تحسين وضعياتها أو استرداد استقلالها من خلال ممارسة الضغوط طلباً للتغيير، ولكن ذلك يكون محدود الفعالية عندما تكون الأقلية محاطة بدول متضامنة فيما بينها. وإن كانت السنوات الأخيرة تشهد أن الأقليات المحرومة استطاعت أن تكسب حلفاء أقوياء بمن فيهم بعض أعضاء الجماعات المسيطرة الذين يعارضون التمييز على أسس مبدئية. وقد حظيت أيضاً بدعم المنظمات الدولية العامة والخاصة التي توفر الحماية والتأييد لحقوق هذه الجماعات. ويرى الكاتب أن هناك اتجاهاً عاماً نحو الاعتراف في السنوات الأخيرة بالهوية الثقافية المتميزة للأقليات وبحقها في تحسين وضعيتها السياسية والاقتصادية، ويحدد الكاتب معايير للتمييز ضد الأقليات سياسية أو اقتصادية، فمن الناحية السياسية هناك ستة أبعاد:

1 ـ المدخل إلى مواقع القوة السياسية، قومية أو إقليمية.

2 ـ المدخل إلى مواقع الخدمة المدنية.

3 ـ التجنيد في الخدمة العسكرية والبوليس.

4 ـ حقوق التصويت.

5 ـ حق النشاط السياسي المنظم لصالح جماعات الأقلية.

6 ـ حق الحماية القانونية المتساوية.

ومن الناحية الاقتصادية هناك ستة معايير للتمييز هي:

أ ـ التمييز من حيث مستوى الدخل.

ب ـ التمييز من حيث ملكية الأرض وصور الملكية الأخرى.

ج ـ المدخل إلى تعليم عالي أو فني.

د ـ حق ممارسة الأنشطة التجارية.

هـ ـ الحق في الوظائف.

و ـ الحق في المواقع الرسمية.

وتحت عنوان «إمنحونا وسيلة للمستقبل» يربط المؤلف في الفصل الثالث بين المظالم التي تتعرض لها الأقليات ومطالبها السياسية فيقول إن سياسات وممارسات التمييز مسؤولة عن إبقاء عدم المساواة بين الجماعات الاجتماعية المختلفة، ويقول إن حواجز التمييز في عام 1990 تقلصت في شرق أوروبا وروسيا والديمقراطيات الغربية. بينما لا تزال كبيرة في أفريقيا جنوب الصحراء وأميركا اللاتينية و«الشرق الأوسط»، فالأقليات في الديمقراطيات تتمتع بحقوق المواطنة وتستفيد من سياسات دولة الرفاهية، في حين توجد أقليات عرقية قليلة محرومة اقتصادياً مثل الكاثوليك في إيرلندا الشمالية وسكان كورسيكا وسردينيا.

ويتعرض الكتاب للنزاعات الناتجة عن التمييز ضد الأقليات في أفريقيا وخاصة تلك التي تثور بين العرب المسلمين والمسيحيين في أثيوبيا وتشاد والسودان، حيث تغذي محاولات الجماعات المسيطرة زيادة نفوذها على حساب الأقليات المحرومة، أما في روسيا فلا يوجد نمط مسيطر من

العلاقات بين الأقليات والجماعات المسيطرة وإن كان يميز بين ثلاثة أنماط للحكم:

أولاً: الأنظمة الشيوعية في الصين ولاوس وفيتنام التي تطبق النمط السوفيتي في معاملة الأقليات من خلال التسامح مع التنوع الثقافي، وفي نفس الوقت العمل على دمج الأقليات في أبنية الحزب والدولة.

ثانياً: الأنظمة الديمقراطية وشبه الديمقراطية في الهند وماليزيا والفليبين وبنغلادش، وتتبع سياسات تكيف بين مواطني البلاد والجماعات الإثنية ومنح فرص اقتصادية متساوية.

ثالثاً: النظم السلطوية التي تقوم على قمع الأقليات مثلما هي الحال في بورما وأندونيسيا وباكستان.

وفي الفصل الرابع يتحدث المؤلف عن تاريخ نزاعات الأقليات وصراعاتها منذ الحرب العالمية الثانية حتى عام 1989، ويشير إلى أن الأقليات في الديمقراطيات الغربية واليابان وأميركا اللاتينية والاتحاد السوفيتي السابق غالباً ما لا تتجه إلى الصراع المسلح في مجال المطالبة بحقوقها والتعبير عن مصالحها، بينما تتجه إلى الاحتجاج العنيف في أفريقيا جنوب الصحراء و«الشرق الأوسط». فهناك ثلاثون أقلية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وحالات احتجاجٍ من جانبها في عدة بلدان. وهو يرى أن هذه الاحتجاجات سوف تبقى في حدودها الفاترة أو غير الحادة، بسبب أن ما تعرض له الأكراد والشيعة في العراق بعد حرب الخليج الثانية كان يوازيه من ناحية أخرى تهدئة للنزاعات بين الأقليات من قبل سوريا في لبنان.

وفي الفصل الخامس وحول أسباب تمرد الأقليات واحتجاجها يقول الكاتب أن هناك سببين نظريين لذلك هما: الحرمان النسبي واستعداد أو تهيؤ جماعة الأقلية، فالأقليات تشعر بعدم الرضا عن حرمانها من العمل السياسي. ويتعرض الكاتب لعوامل بقاء مشكلة الأقليات ومنها ما يلي:

1 ـ حرمان الجماعة الطائفية من أية مزايا في علاقاتها بالجماعات الأخرى.

2 ـ مدى عمق الاختلافات الثقافية بين جماعة الأقلية والآخرين.

3 ـ كثافة الصراع بين الجماعات الأخرى والدولة.

وحول العلاقة بين الديمقراطية وتمرد الأقليات يفترض المؤلف أن الديمقراطية المؤسسية تقلص احتمالات اللجوء إلى العنف وتمنع التمرد المسلح حيث توجد دولة قوية تراعي تعدد المصالح، في حين أن الدولة الضعيفة لا تجعل الديمقراطية قادرة على البقاء. وهذا يعني ضرورة وجود دولة قوية ومؤسسات ديمقراطية راسخة تتمكن من استيعاب الأقليات في إطارها.

ويتحدث المؤلف في الفصلين السادس والسابع عن الأقليات في الديمقراطيات الغربية واليابان وفي شرق أوروبا، ويعنينا هنا ما يذكره بشأن يوغوسلافيا السابقة، فهو يرى أن النظم السياسية التي جاءت بعد انهيار الشيوعية في يوغوسلافيا خاصة وأوروبا الشرقية عامة أخفقت في خلق اندماج سياسي للأقليات في أبنية الدولة المختلفة، وحيث فشلت الجماعات الإثنية المتنوعة في الوصول إلى اتفاقيات مفيدة تراعي إعادة تشكيل وإعادة بناء الدولة كأداة مؤسسية لتنظيم إدارة الصراع فيما بينها. ولا يتعرض الكاتب بالتفصيل للوضع المأساوي الدموي الذي يتعرض له المسلمون في البوسنة على يد الصرب، ويطلق الأفكار الغربية المعتادة حول الليبرالية ودولة الرفاهية دون أن يقترب من حقيقة الصراع والخلفيات التاريخية لما يتعرض له المسلمون من مذابح، وإجهاض الصرب لدولتهم المستقلة التي يرفضون الاعتراف بها ومعهم دول غربية ومعهم روسيا أيضاً.

ويركز على الفصل الثامن الذي تتعرض فيه الباحثة الأميركية «باربارة هارف» للأقليات في شمال أفريقيا و«الشرق الأوسط» وهو عموماً تقسيم استعماري غربي يقسم الوطن العربي إلى أقاليم مختلفة، فضلاً عن أنه يدخل دولاً غير عربية فيه. فهي تزعم أن الفلسطينيين يشكلون أقلية تحت الاحتلال الصهيوني وتنكر الهوية العربية الإسلامية، وكذلك وجود شعب فلسطيني، وتتجاهل مطالب الانتفاضة وكفاحها على أساس حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإنشاء دولة

مستقلة له. وقد أدى تجاهلها لهذه المطالب إلى اختزال الانتفاضة إلى مجرد تعبير إيجابي عن صراع «إثني» أو «عرقي» وكأنهم ليسوا أصحاب أرض أو قضية، بل هم أشبه ما يكونون عندها بالهنود الحمر في أميركا.

وفي الفصل التاسع يتعرض «جيمس سكاريت» للصراعات الطائفية في جنوب الصحراء ويحدد خصائص الصراعات الإثنية السياسية على النحو التالي:

1 ـ هناك عدد كبير من الجماعات الإثنية تبلغ 74 أقلية، بينما لا يزيد عن 43 في آسيا رغم تفوقها في عدد السكان، حيث تشكل الأقليات في أفريقيا 42٪ من السكان.

2 ـ ورغم تعدد أنواع الأقليات إلا أن الخلافات الثقافية بينها ليست عميقة بعكس الحال في مناطق وأقاليم العالم الأخرى، فالاختلافات الثقافية ليست مرتبطةً كثيراً بالاختلافات السياسية والاقتصادية، ومن هنا فهي لا تشجع على تكوين تحالفات إثنية متعددة.

3 ـ سيطرة العداوات الثقافية. ويرجع ذلك إلى تعدد أنواع العداء بين الأقليات على أساس طبقي أو على أساس قومي أو وجود سكان البلاد الأصليين.

4 ـ التركيز الجغرافي، ذلك أن حوالي 70٪ من الأقليات تتركز في إقليم واحد بالمقارنة مع نسبة 48٪ في بقية بلاد العالم، ويرجع ذلك إلى الهجرة من الريف إلى الحضر.

5 ـ من الملفت للنظر أنه لا يوجد تمييز اقتصادي ذو شأن فيما بين الأقليات والجماعات المسيطرة الأخرى، ويرجع ذلك إلى تخلف الاقتصاديات الأفريقية بصفة عامة وضعف الهياكل الاقتصادية وتدني مستويات المعيشة عموماً.

في الفصل العاشر يعود المؤلف «تيد جور» إلى البحث عن طرق حل الصراعات الإثنية السياسية ويذكر أن مطالب غالبية الأقليات بالانفصال أو الاستقلال عادةً ما تؤدي إلى حروب مدمرة كثمن مدفوع، ومن هنا اتجهت

الدول إلى التفاوض من أجل مواجهة الخيارات التي لا تحمد عقباها.

فأولاً: هناك تكاليف سياسية ومادية لمطلب الانفصال قد تتجاوز حدود الدولة ذاتها بحيث تهدد وجودها المادي والرمزي، **وثانياً**: حتى لو كانت الدولة متجانسة، فإن وجود العداء من قبل الأقلية الطائفية قد يؤدي إلى مزيد من التسلط والتحكم، ويتعرض للترتيبات التي تم التوصل إليها بصفة عامة من أجل إعطاء الأقليات شكلاً من أشكال الحكم الذاتي وهي خمسة أنماط: الكونفيدرالية، الفيدرالية، الحكم الذاتي الإقليمي، اللامركزية الإدارية الإقليمية، والاستقلال المجتمعي، وفي إطارها تتمتع جماعات الأقلية بما يلي:

1 ـ الحق في تدريس واستعمال لغتها، وممارسة شعائرها الدينية.

2 ـ ضمان سيطرة الأقلية على الأرض والمياه والموارد الأخرى في المنطقة التي تسكنها.

3 ـ ضمان الاستفادة من خطط التنمية العامة في الدولة ككل.

4 ـ الحق في الإشراف على الأمن الداخلي وإدارة القضاء.

5 ـ حق المشاركة في قرارات الدولة التي تؤثر على الأقلية بما يضمن حق الاعتراض أو تعديل هذه القرارات.

6 ـ حماية حقوق أعضاء الأقلية الذين لا يعيشون في منطقتها.

وفي الفصل الحادي عشر هناك خُلاصةٌ واستنتاجاتٌ مما ورد في فصول الكتاب.

المسيحية والإسلام في مصر*

(وليم سليمان قلادة)

مراجعة أحمد ترمس

شكلت الساحة المصرية على مر التاريخ مجالاً خصباً للتجارب الإنسانية وأدوارها التاريخية (صعوداً وهبوطاً). فهذه الساحة كانت مسرحاً رحباً للعديد من الحضارات التي تصادمت وتفاعلت على أرضها فأغنت شعوبها بتراث ثقافي عالمي.

إن هذه الخصوصية الفريدة التي اكتسبتها مصر تعود إلى جملة عوامل وعناصر جغرافية وتاريخية وسكانية ومناخية.

ولعل دخول الإسلام سنة 640م هو الحدث الأبرز في تاريخ هذا البلد حيث دخل مرحلة مفصلية من تاريخه الحضاري فكان هذا الدين الجديد إلى جانب المسيحية من أبرز مكوّنات التاريخ الحضاري المعاصر لمصر. فهذان العنصران شكلا الجماعة السياسية والاجتماعية للمجتمع المصري الراهن.

ولكن كيف تكونت هذه الجماعة؟ وكيف تجلت معالمها وخصوصيتها في مجال الاجتماع السياسي؟ وما هي المؤثرات الموضوعية الفاعلة في ديمومتها؟ إن كتاب د. قلاده الذي نراجعهُ هنا يبحث في حيثيات هذه المسألة ويحاول أن يقدم الخصوصية المصرية ومكوناتها وعناصرها.

الفصل الأول: اللقاء 640م

يؤرخ المؤلف لعلاقة الإسلام بالمسيحية على أرض مصر في ذاك اللقاء الذي

(*) وليم سليمان قلاده: المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أُخرى. سينا للنشر، الطبعة الثانية. مصر 1993.

جمع عمر بن العاص فاتح مصر والبطريرك بنيامين رئيس الكنيسة القبطية آنذاك، هذا اللقاء يمثل نقطة الانطلاق في مسار العلاقات بين اتباع الديانتين والقاعدة المرجعية التي تمحور حولها المجتمع المصري بدءًا من هذا التاريخ لغاية العصر الراهن. وأساس هذه العلاقة لم تكن اعتناق أحد الطرفين لعقيدة الآخر إرضاءً أو جبراً بل على النقيض من ذلك فإن احترام كل طرف لعقيدة ولفكر الآخر هو الإطار الجامع الذي حكم هذه العلاقة ورسم أبعادها الفكرية والاجتماعية.

وتأسيساً على هذه الصيغة التوافقية تحددت معالم المجتمع المصري فحدثت آثاره المرجوة التي أدّت لتكون الجماعة المصرية التي تجذّرت انتماءً وأصالة مع مرور الزمن.

الفصل الثاني: الإنسان في المسيحية

إن الفهم الصحيح لأية ديانة لا بد أن يكون من داخلها وبمنطقها وكما تريد هي أن تُفهم، وتلك هي القاعدة الأولى للقاء والحوار. وعليه يشرع المؤلف في الفصل الثاني بعرض رؤية المسيحية في الإنسان ليفرد بعد ذلك فصلاً آخر للحديث عن الإنسان في الإسلام.

في المقام الأول يقدم المسيحية بعرض لمنظومتها العقدية من خلال نصوص انتقاها من العهد القديم وبالأخص من سفر التكوين حيث يعتمد على هذا الأخير في ترسيم معالم الرؤية المسيحية للطبيعة وبداية الخليقة ثم الإنسان وعناصر تكوينه وطبائعه ونوازعه وعلاقته بخالقه وبأخيه الإنسان.

ويستفيض المؤلف في عرض ودراسة مفاصل هذه النظرة التكوينية بلغة لاهوتية مفعمة بروح فلسفية ذات نمط كلاسيكي تأثرت به المسيحية في عهود تطورها. والقارىء يبرز له بوضوح مدى تأثر الفكر المسيحي بالفلسفة اليونانية وبالأخص الأفلاطونية المحدثة التي صاغها الفيلسوف المصري أفلوطين في أواسط القرن الثالث الميلادي.

فعلى سبيل المثال نلاحظ أن المؤلف يتحدث عن الصورة والمثال كمفهوم

يسنده إلى سفر التكوين وكما هو معروف فإن هذا المفهوم من مباني الفلسفة الأفلاطونية التي كانت قبل المسيحية، واتخذت شكلاً معدَّلاً على يد أفلوطين المصري.

على أية حال يتابع المؤلف في هذا الفصل تحليله لمفاهيم المحبة والمعرفة والشر والخير. ثم يعرض بشكل مقتضب للمسيحيين الأوائل ليتناول بداية دخول المسيحية إلى مصر على يد القديس مرقس الرسول كاتب الإنجيل الذي أسس الكنيسة المصرية.

ولم تقدّم الكنيسة في بداية الأمر فلسفةً لاهوتيةً تُذكر لكن سرعان ما تبدل ذلك عندما حصل التصادم الثقافي بينها وبين الحضارة الإغريقية بمختلف تجلياتها الفلسفية والدينية، ووقتها اتخذ كل من الفريقين أسلحة الآخر ليحاربه بها فدرس المسيحيون الفلسفة للرد على الفلاسفة ودرس الإغريق الكتاب المقدس.

وفي حمأة هذا الصراع برزت الإسكندرية كواحدة من أبرز مدارس المسيحية التي عملت على صياغة الفكر المسيحي في إطار فلسفي توفيقي. ويرجع الفضل إلى هذه المدرسة في تخريج عشرات الأساقفة والبطاركة الذين نبغوا وذاعت شهرتهم أمثال كليمانس وأوريجانوس وغيرهم.

بعد ذلك يتحدث المؤلف عن موجات الاضطهاد الروماني لأتباع المسيحية فيسرد صوراً من أشكال التنكيل الذي واجه المسيحيين بدءًا من عهد نيرون في القرن الأول الميلادي وإعدامه لمؤسس الكنيسة القبطية مرقس الرسول وانتهاءً بعام 313 حينما أصدر الأمبراطور قسطنطين الأول منشور «ميلان» الذي ينص على حرية كل إنسان في اعتناق الدين الذي يشاء دون إكراه.

بعد هذا التاريخ أخذت المسيحية بالانتشار في مختلف الأقطار حيث لعبت الكنيسة المصرية دوراً بارزاً في حفظ العقيدة المسيحية في مواجهة الانحرافات العقائدية الكبرى التي برزت هنا وهناك في شأن طبيعة السيد المسيح. ويتناول المؤلف ما أسماه الممارسة الديمقراطية لرجالات الكنيسة المصرية التي حكمت علاقاتهم فيما بينهم وبين رعاياهم وهي سياسة أثمرت عدالة اجتماعية

ومجتمع محبة وتضامن. وبرأي المؤلف فإن ذلك أسهم في دعم روح المواطنية لدى الإنسان المصري على مختلف العصور والأزمان.

الفصل الثالث: الإسلام في الإسلام

يذكر المؤلّف أنّ الإسلام يرفع قدر الإنسان إلى مستوى رفيع ومكانة مميزة فهو خليفة الله في الأرض وحامل أمانته وبذلك فهو يشكل قيمةً مركزية في الكون. وبعد أن يبحث عن خصوصية هذه القيمة يشرع في معالجة علاقة المسلمين بغيرهم وهي علاقة مبنية على أسس ومعايير تحكمها رؤية الإسلام في الحرية والاختيار إذ لا إكراه في الدين، وهو الأمر الذي يفتح الأبواب إلى الحوار والتلاقي وهذا بدوره يقودنا إلى الاعتراف بشرعة الآخرين وبأصالة حقوقهم في مجتمع المسلمين. وهذه الحقوق ثابتة وواضحة في الفكر الإسلامي وعليه ليس لأحد أن ينال منها فضلاً عن أنه ليس لأحد أن يعتبر التزامه بها تطوعاً أو فضلاً أو تسامحاً.

ويعالج المؤلف مسألة أهل الذمة في الإسلام حيث يورد رأياً مطولاً للأستاذ فهمي هويدي الذي اعتبر أن وصف أهل الذمة بات أكثر الأوصاف حاجةً إلى المراجعة وإعادة النظر لأنه ـ برأيه ـ وصفٌ لا يستند إلى نص قرآني واستخدامه في السنة النبوية كان من قبيل الوصف لا التعريف بالإضافة إلى أنه كان تعبيراً عن حالة تعاهدية تعارف عليها عرب الجاهلية. وبعد أن يناقش (هويدي) هذا المصطلح في ضوء النصوص القرآنية يطرح صيغة الدستور الإسلامي الأول الذي صدر في المدينة المنورة والذي نص على أن جميع مكونات مجتمعها (المدينة) المسلمين وغير المسلمين أمة واحدة. وإلى جانب رؤية الإسلام في الإنسان كخليفة كانت رؤيته كحاكم. وهنا يعرّج المؤلف على التجربة الرائدة للخلفاء الراشدين باحثاً في مفاهيم الاجتماع السياسي التي أرست دعائمها هذه التجربة وفي مقدمتها الشورى متوقفاً عند غياب هذه المفاهيم في العهد الأموي ثم العباسي.

ثم يفرد المؤلف عدة صفحات للحديث عن تجربة المماليك في مصر فيستعرض كيفية وصولهم واستيلائهم على مقاليد الحكم (قهراً واحتيالاً) ومن ثم توسع سلطانهم خارج مصر في عهد الظاهر بيبرس. وطيلة هذا العهد ظل

المصريون في منأى عن ممارسة حقهم في المجال السياسي والاجتماعي.

وفي ظل ذلك نشأت ونمت التيارات الصوفية كردة فعل عكسية ووجه من وجوه الاعتراض السياسي للمواطن المصري خاصة وأنه انتظم في شكل تيارات جماعية حيث اندفعت الجماهير في هذه التنظيمات ترتبط فيها بعلاقات اجتماعية وروحية متينة تعوضها عن العزلة التي فُرضت عليها في مجال شؤون البلاد العامة.

وهكذا يرى المؤلّف أن الشارع المصري انقسم إلى شريحتين مستقلتين الأولى وهي حاكمة ومتسلطة والثانية تمثل كافة قطاعات الشعب المصري ومختلف مذاهبه وطوائفه. وسبب هذه الهوة التي قامت بين هاتين الشريحتين ـ برأي المؤلف ـ عائدة إلى أن المماليك هم أرقاء غرباء عن مصر رغم أنهم تظاهروا بانتمائهم إلى الإسلام ولذلك فإن ثمة ريبة وشكاً في هذا الانتماء ولكن المؤلف لا يقدم أي دليل موضوعي يدعم هذا الرأي.

الفصل الرابع: مصر في الإسلام

بدأ الإسلام رحلته إلى مصر في سنة 640 كما تقدمنا عندما دخل عمر بن العاص فاتحاً هذه البلاد ومتصالحاً مع أهلها ومنذ ذلك التاريخ أصبح الإسلام من أبرز معالم مصر الحضارية وأعمقها حضوراً وتأثيراً في تاريخها المتلاحق.. ولكن ما هي العوامل والعناصر التي وطدت لهذا الدين دعائم ثابتة وقوية في هذا البلد؟

يعالج المؤلف هذه المسألة فيتحدث عن خصوصية مصر التاريخية ومعالمها الجغرافية من أرض ومياه وسكان وطبيعة. تلك العلاقة الوجدانية التي تحكم أرض مصر بعناصرها ومميزاتها مع أهلها وسكانها. ويورد المؤلف شهادات حية عن علاقة المسلمين الأوائل الذين دخلوا مصر بهذه الأخيرة وهي شهادات مفعمة بالفخر والاعتزاز ويستند في ذلك إلى المؤرخ المصري أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الحكم صاحب كتاب **فتوح مصر وأخبارها** الذي يُعتبر أول مؤرخ لمصر الإسلامية. وقد وضع كتابه بعد حوالي قرنين من دخول الإسلام إلى مصر.

بعد أن يتحدث المؤلف عن مصر عبر التاريخ يقدم نصوصاً تاريخية من

التراث المسيحي تمجد هذه الأرض وتبرز مكانتها وخصوصيتها الجغرافية والتاريخية ثم ينطلق للحديث عن مصر الشعب فيستعرض عناصر تكوين هذا الشعب بدءًا من دخول الإسلام فاتحاً ثم دخوله إلى القلوب والنفوس ليشكل إلى جانب المسيحية مدماكاً روحياً وثقافياً في حضارة هذه البلاد وشعبها بعدما أصبحت كل عناصر الانصهار الاجتماعي حاضرة في مسام المجتمع المصري ولعل أبرزها ـ برأي المؤلف ـ وحدة اللغة حيث تم التزاوج والتفاعل بين اللغة القبطية واليونانية التي كانت سائدةً قبل دخول الإسلام وبين لغة هذا الأخير (اللغة العربية) وبهذا حدثت معجزة التفاهم داخل الشعب المصري ـ يقول المؤلف ـ لأن اللغة هي التي تصنع التصور وتكون الوعي والنظرة إلى الذات وإلى العالم وتربط بين البشر وتعبر عن العلاقات فيما بينهم.

الفصل الخامس: مصر النهضة 1879

يرى المؤلف أن الحملة الفرنسية على مصر والحالة الصدامية التي أحدثتها لدى المواطن المصري هي نقطة الانطلاقة التي حفزت على ضرورة البحث عن أساليب جديدة لمواجهة تداعيات هذه الحملة وفي غمرة ذلك بدأت إرهاصات النهضة في مصر حيث المؤشرات أخذت ملامحها مع تجربة محمد علي باشا التي يرى فيها المؤلف مشروعاً تحديثياً لنظام الحكم على مختلف المستويات ولعل أهمها مشاركة المحكومين في الحكم من خلال الهيئات الاستشارية والتجمعات الشعبية.

ومع مرور الوقت وتراكم الخبرة كان المشروع الشعبي لنهضة الوطن وأبنائه وقد بلغ ذروته في ستينات القرن الماضي وسبعيناته متمثلاً ـ يقول الكاتب ـ فيما كان يدور في مجلس شورى النواب وفي **كتاب مناهج الألباب** لرفاعة الطهطاوي وفي قرار الجمعية الوطنية عام 1879 ـ هذه الإنجازات التي حفظها الشعب المصري لا يمكن أن ننسبها إلى مفاهيم ـ يتابع ـ وقيم حدثت خارج مصر مع العلم أنه لا يمكن نفي فعالية المؤثر الخارجي الذي كان وافداً من أوروبا وتحديداً عبر البوابة الفرنسية. ولكن بالرغم من ذلك فإن دراسة التراث الأصيل لمصر وقيمها الإنسانية تؤكد إمكانيات شعب هذا البلد في التكوين والتطوير.

بعد ذلك يشرع المؤلف في الحديث عن تجربة محمد علي التحديثية وما رافقها من أحداث مستعرضاً أهم أهدافها ومنجزاتها. وهو يرى أن هذه التجربة هدفت إلى تحقيق أمرين أولهما إصلاح ما آلت إليه الدولة العثمانية وتأسيس خلافة إسلامية قوية. أما الثاني فهو بناء دولة حديثة تأخذ بأسباب القوة والمناعة.

وفي غمرة تحقيق هذين الهدفين قدمت مصر الكثير من مواردها المادية والبشرية.

ثم ينتقل الكاتب للحديث عن دور القبط في هذا الوضع الجديد الذي عاشته مصر في هذه الحقبة. ويسجل المؤلف موقفاً وطنياً لهم من خلال تعاونهم الإيجابي مع محمد علي الذي عمل بدوره على منحهم حق المشاركة في خدمة وطنهم والمساهمة في نهضته وتقدمه.

ويتابع المؤلف الحديث عن العناصر المكونة لنهضة مصر فيصل إلى رفاعة الطهطاوي الباعث الروحي والديني لهذه النهضة فيتناول أبرز الأفكار التي قدمها هذا المفكر النهضوي والتي أسهمت بشكل كبير في بعث روح النهضة الفكرية والسياسية على الساحة المصرية.

ويعتبر المؤلف أن عصراً من الظلام بدأت ملامحه تبرز بوضوح بعد حكم محمد علي حيث النزعة الطائفية هي التي تحكمت بعقلية الحكم الجديد فكان الاضطهاد والتنكيل الذي أصاب النصارى من أبرز معالم هذه المرحلة. ولكن سرعان ما تبددت هذه الغيمة السوداء، لإصرار الشعب على استرداد مكونات الجماعة الوطنية لأنها حقيقة متأصلة في عمق الحياة المصرية. وقد حدث ذلك في عهد سعيد الذي ألغى القوانين التي تحمل مضامين التفرقة الدينية ليأتي بعد ذلك عهد اسماعيل فتدخل الحركة الدستورية والشعبية المصرية مرحلةً فاصلة فيها يصل الصراع من أجل الدستور إلى مستوى ناضج. وقد صاحب ذلك عاملان هامان دخلا حلبة الصراع فكان لا بد لقوى الشعب أن تواجههما الأول تدهور حال الدولة العثمانية على المستوى الداخلي، وفساد أنظمة الحكم والإدارة؛ وعلى المستوى الخارجي ضعف تأثيرها الدولي.

أما الثاني الذي هو نتيجة حتمية للأول فيتمثل في المد العسكري والاقتصادي للدول الأوروبية وبالتالي فرض سطوتها وخياراتها على الدولة العثمانية والتدخل في شؤونها الداخلية بشكل مباشر وقوي.

وكان هذا التأثير واضحاً وقوياً في مصر من خلال الحملة الفرنسية (1798) وبعدها حالة التجاذب بين فرنسا وبريطانيا إزاء موقفهما من مشروع محمد علي وما أنتج ذلك من تنافس وتصادم على مصر: فبريطانيا التي وقفت ضد المشروع هي المسؤول الأول ـ برأي المؤلف ـ عن معاهدة لندن 1840 التي فرضت على مصر ما سمي بالوصاية الدولية حيث فتحت الباب واسعاً لتدفق النفوذ الاستعماري الأوروبي ولاسيما الفرنسي والبريطاني في وقت كانت الدولة العثمانية تعاني من عجز وضعف حيث الصراع على الحكم والفساد الإداري والاجتماعي بلغ ذروته الأمر الذي جعلها عاجزةً عن التصدي للزحف الاستعماري والعسكري والاقتصادي.

وبعد أن يستعرض أحداثاً جرت في هذا العهد يتناول المؤلف الثورة العربية التي رأى فيها تعبيراً متقدماً عن وعي المصريين وانصهارهم الوطني في إطار الجماعة المصرية الموحدة. فكانت هذه الثورة بمداليلها السياسية والاجتماعية ترسيخاً لتحكيم الإنسان خليفة الله وليس الإنسان خليفة الحاكم وتجلت الروح الوطنية في هذه الثورة في أجمل صورها فكان المسلم والمسيحي يقاتلان جنباً إلى جنب بعدما تحولت هذه الثورة إلى شكل من أشكال المواجهة العسكرية مع الإنكليز المحتلين. ويسجل المؤلف دوراً بارزاً للأقباط في مساندة هذه الثورة والدفاع عن أهدافها ومكتسباتها فبطريرك الأقباط أصدر بياناً أعلن فيه أن الإنكليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة التي تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء. ولذلك يجب مقاومتهم ومحاربتهم من كافة الأمة المصرية. ويرى المؤلف أن إرادة المصريين وقوة وحدتهم كانت تبرز وتكشف عن ذاتها في الملمات الصعبة كلما تعرضت مصر لعدوان أجنبي.

الفصل السادس: مصر الانتصار 1919

بعد الثورة العربية التي قضى عليها الإنكليز مرت مرحلة كانت من أشد

المراحل ظلاماً وبؤساً على مصر وازداد الوضع سوءًا مع الحرب العالمية الأولى وما تمخض عنها من نتائج خطيرة على مصر والمنطقة في مقدمتها ترسيخ الاحتلال الإنكليزي والتغلل الأوروبي بغطاء دولي فرضته إرادة القوى المنتصرة في هذه الحرب. ويستعرض المؤلف في هذه الحقبة محاولات المصريين الهادفة إلى النهوض من جديد واستعادة الوحدة والسيادة الوطنية ومرة جديدة تقدم الجماعة المصرية نموذجاً رفيعاً في أصالة الانتماء ووحدة الموقف والمصير. وقد عبّر الشعب بمختلف قطاعاته وهيئاته عن هذا الموقف بحركات اجتماعية وعصيان مدني وأشكال احتجاجية مختلفة وتشكلت الوفود إلى المنتديات الدولية للمطالبة بحق الاستقلال وتطور هذا التحرك ليشكل ثورة سياسية مدنية شاملة عام 1919.

وهنا يورد المؤلف تفاصيل من أحداث هذه المواجهة التي توّجت بإصدار الدستور في إبريل سنة 1923 ومشاركة المصريين في حكم وطنهم. ويعلق المؤلف على الإنجازات التي وصلت إليها مصر في هذه المرحلة باعتبارها التطبيق الحقيق لدستور يثرب الذي صاغه الرسول الأكرم ـ ﷺ ـ بين المسلمين وأهل الكتاب. فعناصر هذه المعاهدة تجلت في الدستور أو الصيغة التوافقية التي اتفق المصريون عليها بأبرز معانيها.

الفصل السابع: مصر العبور 1973

يقدم المؤلف في هذا الفصل مشهداً مشرقاً من تاريخ مصر المعاصر. إنه قصة الانتصار الكبير الذي حققه الشعب المصري بجميع أفراده خلال حرب 1973 وعبور قناة السويس فيقدم الكاتب قصصاً مفعمة بحب الأرض وطيب الانتماء لمصر، ويتناول تلك المواقف الوطنية التي سجلها الإنسان المصري المسلم والمسيحي على حد سواء في صنع هذا الانتصار ليتأكد مرة أخرى أن مصر لجميع أبنائها وهي قوية وعزيزة بعزة وشكيمة أهلها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر*
(رفيق حبيب)

مراجعة ياسر زغيب

يحاول الكاتب في هذا الكتاب طرح رؤية علمية اجتماعية، لظاهرة الاحتجاج الديني وعلائقه بالصراع الطبقي، من خلال دراسة أهم الحركات الدينية في مصر، في القرن العشرين. ويهدف الكاتب إلى وضع إطار تفسيري عام لهذه الظاهرة في كلٍ نموذج يتعرض له، دون التقيد بأحداث أو أشخاص بعينهم - معتمداً أساساً على المقارنة والتحليل، لأكبر قدر ممكن من المعرفة المتاحة عن الحركات الدينية في مصر وخارجها؛ مقسماً الدراسة إلى ستة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: الحركات الدينية رؤية اجتماعية

تعتبر الحركات الدينية من الظواهر التي تجتذب الانتباه، لما يحيط بها من جدل واختلاف ولما تتميز به من إثارة وغموض. والحركة الدينية لها تأثير ديني واجتماعي بالضرورة، ولها تأثير سياسي أحياناً. فالحركة الدينية الانسحابية أو الانعزالية تخرج من دائرة السياسة، أما تلك التي تخرج من عزلتها أو ترفض العزلة في الأصل، فإنها تفتح لنفسها مجال التفاعل مع المجتمع، وبالتالي ينفتح باب الصراع، وتدخل دائرة السياسة وهنا يصبح الصراع حتمية يفرضها تعارض المصالح.

ويرى الكاتب أن معظم الكتاب الذين تناولوا الحركات الدينية كانوا يهدفون

(*) رفيق حبيب: الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، سينا للنشر: مصر، الطبعة الأولى، 1989.

إلى تحقيق مصالحهم الخاصة، سواء بالتأييد أو المعارضة، ولم يكن تناولهم لها تناولاً علمياً قائماً على المقارنة والتحليل. ولكن هذا لا يعني أن البحث العلمي لهذه الحركات لا يخلو من المشاكل، فالمشكلة الأساسية التي تواجه العلم هنا تظهر في لغة العلم والموضوعات التي يبحثها، فالعلم لا يدرس المثاليات والقيم ليحكم عليها، في حين أن أصحاب الحركات الدينية ينطلقون أساساً من هذه المثاليات والقيم.

وبعد عرض موجز لتاريخ نشأة الحركات الدينية في الأديان السماوية الثلاث، يرى الكاتب أن لا فرق بين الحركة التي تمارس دوراً سياسياً، وتلك التي لا تمارس هذا الدور، فكلاهما حركة دينية لها أسس اجتماعية متشابهة، والفرق بينهما يتمثل في ثلاثة جوانب هي:

1 ـ إختلاف في رد الفعل (الاستجابة) تجاه الواقع

2 ـ إختلاف في مدى توسيع دائرة النقد والمطالبة بالتغيير

3 ـ إختلاف في درجة التقية (الإخفاء) ودرجة العلانية والتصريح

وهذه الجوانب الثلاثة تدل على مدى سهولة انتقال حركة من الانعزالية الكاملة إلى المواجهة الشاملة.

وبناءً على وجود الحركات الدينية في الديانات السماوية الثلاث فإن هذا الأمر يؤكد عالمية الحركات الدينية التي شهدت صحوتها الكبيرة منذ سبعينات هذا القرن. وفي الوقت الذي يذهب فيه البعض إلى القول إن الصحوة تميز العالم الإسلامي تدل الدراسات على أن المجتمعات كافة تعيش الآن زمن الصحوة والحركات الدينية. ومما لا شك فيه إن ظهور ما سمي بالإحياء المسيحي السياسي في مصر والذي يؤرخ له بتاريخ اعتلاء البابا شنوده الثالث لكرسي مار مرقس الرسول عام 1971، وظهور الجماعات الإسلامية التي ولدت في أحضان هزيمة يونيو عام 1967، قد فتح الباب أمام الاحتجاج الديني في مصر الذي يتناوله الكاتب من خلال التركيز على الصراع الطبقي.

إن الربط بين الدين والطبقات أو الصراع الطبقي يثير بلا شك العديد من الاعتراضات، مع أن الاختلاف بين شخص وآخر تبعاً للانتماء الطبقي لكل منهما، يؤدي إلى اختلاف رؤية كل منهما للدين، ويعني ذلك أن الدين مطلق، ولكن التدين نسبي وقد يختلف باختلاف مصالح الأفراد.

إن تفريق الدين بين المؤمن والكافر يبرز دور الدين في الصراع الطبقي. فمن خلال هذه التفرقة يمكن لطبقة ما تغيير وضعها في المجتمع، وقد تلجأ الحركة الدينية لسلاح التكفير تبعاً لمدى ثورية التغييرات المطلوبة، لهذا يتوقف دور التكفير على مدى رفض الجماعة للواقع المعاصر، ومدى الصراع بينها وبين الطبقات الأخرى، وأيضاً على الواقع الجديد الذي تنشده الجماعة.

الفصل الثاني: رجال الدين: طبقة تحال للتقاعد

بعد عرض لتاريخ التعليم في مصر منذ مئتي عام تقريباً والتجاذبات الحاصلة بين الدولة والأزهر والكنيسة القبطية خصوصاً بعد إدخال محمد علي التعليم الحديث - على أثر إنشاء العديد من المدارس الحكومية - إلى المناهج التربوية في مصر، يرى الكاتب أن المأزق الذي تواجهه المؤسسة الدينية، هو الاختيار بين المحافظة (التقليد) والتحديث (التحرر) ولكن الصراع تفاقم عندما أصبح صراعاً طبقياً، فطبقة رجال الدين بمكانتها كصفوة لها دور ريادي، كان عليها مواجهة طبقة جديدة صاعدة تنافسها مكانتها من أصحاب الحداثة. وبالتالي كان على هذه الطبقة الجديدة الصاعدة ولكي تحمي مكاسبها أن تواجه الصفوة التقليدية، أي رجال الدين. وهذا لا يعني ثبات الأزهر على موقفه فنجد الكثير من التطوير والتحديث على مستوى طرح القضايا الحياتية والسياسية ورغبة المشايخ في الأزهر خوض غمارها وإن في نطاق محدود تجنباً لغضب السلطة.

أما على صعيد الكنيسة القبطية فقد شهدت تنافساً بين الإكليروس الذي يعبر عن الاتجاه المحافظ والقيم الريفية، وبين أصحاب الاتجاه التحديثي وقيم المدينة، الأمر الذي ساعد الكنيسة التي عملت على خلق فكر تحديثي محافظ، يجمع بين الفوائد العملية للتحديث، وبين التأكيد الصارم على

التقاليد الدينية الكنسية المحافظة. وتحت عنوان «الكنيسة والثورة من الداخل»، رأى الكاتب أن الصراع بين الطبقة العليا القبطية والكنيسة كان عاملاً مهماً في ظهور قوة جديدة هي الطبقة الوسطى القبطية، التي تزامن ظهورها مع تبلور الطبقة الوسطى في مصر، فالطبقة الوسطى كانت لها طموحاتها التي وقفت الطبقة العليا عائقاً أمامها، الأمر الذي دفعها إلى التحالف مع الكنيسة، خصوصاً وأن الكنيسة قدمت إلى أبناء الطبقة الوسطى ما يحتاجونه من التعليم المجاني في مدارسها. وصحيح أن بعض أبناء هذه الطبقة اختار العمل العام خارج الكنيسة، إلا أن البعض الآخر اختار العمل من داخلها الأمر فأعطاها دفعاً في وجه الصفوة من أبناء الطبقة العليا، في حين أن الصراع بين الطبقة الوسطى والعليا ظل قائماً، ومن هنا يمكن اعتبار هذا الالتفاف حول الكنيسة واتجاهها نحو التحديث ثورة من داخل الكنيسة.

مع وصول البابا شنوده الثالث إلى الكرسي البابوي في عام 1971 وصل العديد من الرهبان إلى مناصب الأساقفة، ومعظمهم من جيل البابا شنوده، الأمر الذي أتاح أحد أهم الأهداف التي أرادها هذا الجيل، لجهة إنهاء عصر القيادات التقليدية الكنسية والاهتمام بالقضايا السياسية التي فتحت باب الصراع السياسي بين الدولة والكنيسة من خلال الكشف عن مضمون الموقف السياسي للكنيسة. ورغم أن الصراع بينهما لم يكن مقصوداً بحد ذاته، فإن اعتلاء البابا شنوده الثالث الكرسي البابوي، وهو مقتنع بأن هذه المكانة القيادية هي الطريق لتحقيق آمال الطبقة الوسطى، والمطالبة بحقوق الشعب القبطي، جعل النبرة السياسية أعلى من النبرة الاجتماعية وأصبح الصراع حتمياً.

وقد اتخذت قيادات الكنيسة طريقاً خاصاً بها في هذا المجال كان أقرب إلى أساليب الاحتجاج والاعتراض، هذه الأساليب التي كانت ترمي لعدة أهداف:

1 ـ قيام الكنيسة بدور الممثل للشعب القبطي، بدلاً من الصفوة القبطية.

2 ـ فرض سلطة الكنيسة على الصفوة القبطية.

3 ـ تحقيق آمال الطبقة الوسطى القبطية التي تسعى لتحقيق مكانة مقبولة في

المجتمع والحياة.

4 ـ كسر حالة السلبية التي ميزت الكنيسة والأقباط لفترات طويلة.

ولكن مواقف الكنيسة لم تستطع تحقيق كل هذه الأهداف، وكان الصدام بين الدولة والكنيسة عاملاً مهماً في إحباط هذه الأهداف. هذا الصدام كان نتيجةً لاستخدام أساليب الاحتجاج، والتي تمثلت في البيان القبطي لعام 1977، والامتناع عن إقامة شعائر العيد في عام 1980 وسواها، والتي كانت سبباً في خلق العديد من المشكلات التي جعلت المجتمع القبطي يعيش في عزلة إعلامية اختيارية أحياناً، وإجبارية أحياناً أخرى، حيث إن الشعب المصري لا يعرف الكثير عن الكنيسة واتجاهها، ولا يستطيع بسهولة معرفة أهدافها، وهذا الأمر يبرز مأزق النجاح عند البابا شنوده وجيله الذين استطاعوا الوصول إلى الكنيسة لكنهم لم يستطيعوا تحقيق أحلامهم وأهدافهم التي نشدوها.

وتحت عنوان: صراع المعممين والمطربشين، يرى المؤلف أنه منذ بداية مشروع التحديث في عصر محمد علي، بدأ ظهور الازدواجية الثقافية، بين الفكر الديني التقليدي والفكر التحديثي المعاصر، وأصبح هناك العديد من المؤسسات التعليمية، التي تنافس الأزهر في دوره التعليمي. فضلاً عن الاختلاف الكبير في مناهج التعليم، الأمر الذي جعل كلاً من المؤسستين تخرج شخصية خاصة لها فكرها المميز. فكان المعممون من الأزهر، والمطربشون من المؤسسات التعليمية الحديثة.

أما على الصعيد الشعبي فقد اتجه أبناء المدينة أصحاب الاتجاه التحديثي بكل ثقلهم إلى العمل العام، في الأحزاب والأنشطة الثقافية والسياسية. أما جماعة أبناء القرى أصحاب الاتجاه المحافظ، فكان ملاذهم الوحيد، الأزهر والمسجد.

وهكذا لم يحدث بين الجماعتين صراع على الأزهر ـ كما حدث عند المسيحيين ـ لأن لكل منهما مؤسساته التي تمثله، وكان الصراع بالتالي بين المؤسسات.

وقد حاولت الحكومة التوفيق بين الاتجاهين التحديثي والمحافظ. لهذا

كانت تعتمد على المؤسسات العامة لتحقيق التحديث والتقدم والتنمية، وعلى الأزهر لتأكيد استمرار الروح العامة للاتجاه المحافظ. ولهذا الجمع بين التحديث والمحافظة أسبابه، فالطبقة الحاكمة المصرية من عهد الثورة والتي ينتمي لها جمال عبد الناصر وأنور السادات وحُسني مبارك والتي تمثل اتجاهاً علمانياً، هي الطبقة الوسطى المحافظة وليست الطبقة الوسطى ذات الاتجاهات التغريبية. وقد حاول رجال الحكم في مصر، الجمع بين المحافظة على الأصول من خلال الفكر الديني والقيم الريفية، وتحقيق التقدم والتنمية من خلال الفكر التحديثي والاتجاهات المعاصرة، لذلك فإن الحكومة المصرية كانت تحتاج إلى الأزهر، ولكن بقدر محدد. لهذا كان عليها أن ترسم للأزهر طريقاً محدداً، لكي يقوم بالدور الذي تحتاجه، وهكذا أصبح أحد مؤسسات الدولة، التي تقوم بدور تأكيد القيم الريفية والاتجاهات المحافظة. ولكن هذا لا يعني عدم وجود منافسة بين الأزهر والمؤسسات العامة في المجتمع، هذه المنافسة التي تظهر بوضوح، حيث إن الأزهر ورغم الحداثة التي أُدخلت إليه من قبل الحكومة نفسها، لم يكن قادراً على قيادة حركة جماهيرية تجذب عامة الشعب إلى الأزهر، كقائد لمسيرة الحضارة، مثلما استطاع اجتذاب أبناء الريف والشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى في المدينة.

من هنا كان على رجال الدين التمرد على الوضع القائم، وتظهر نماذج التمرد منذ عقد السبعينات خاصة، والذي تمثل بما يمكن تسميته بالوعظ السياسي، وقد كان لنجوم الوعظ السياسي، دور في إحياء موجة من التمرد الديني، ليس فقط ضد الحكم، بل الأهم من ذلك أنه كان تمرداً ضد المدينة وقيمها. ولم يقدم نجوم الوعظ (الشيخ عبد الحميد كشك، والشيخ محمد المحلاوي وسواهما) فكراً يجمع بين قيم المدينة وقيم القرية في إطار عام، بل قدموا فكراً احتجاجياً، يحتج على قيم المدينة من خلال قيم القرية. ويرى الكاتب أن الفكر الذي قدمه الواعظ هو فكر يوجه صراعاته نحو الجماعات التي عزلت الفكر الديني المحافظ عن مجرى الحياة إلا أنهم لم يقدموا فكراً تحديثياً للدين ينافس الأفكار السائدة في المجتمع. ويسير بعض المشايخ الجدد في طريق التمرد إلى نهايته ويعتبر الصراع بين الشيخ عبد الحميد كشك والرئيس الراحل أنور السادات من أكثر صور الصراع بين

المعممين والمطربشين وضوحاً.

وبالرغم من قدرة المشايخ على خلق شعبية كبيرة إلا أنهم لم يخلقوا حركة اجتماعية وكانوا في ذلك أشبه بالقيادات المسيحية، حيث إن كلتا الحركتين استطاعت جمع جمهور من المؤيدين إلا أنّ هؤلاء المؤيدين كانوا مستمعين سلبيين لا دور فاعلاً لهم في ساحة المجتمع.

الفصل الثالث: الصعود الطبقي وتضخم الشعور الديني

إن الدين لم يكن يوماً لطبقة دون أخرى، ولكن قد ترتبط طبقة ما بالدين أكثر من الأخرى، وهذا الأمر يوضح اختلافاً في الفكر الديني بين الطبقات، لذا تظهر في كل جماعة بعض الأفكار الدينية التي قد تنتمي إلى ظروف الجماعة، أكثر من انتمائها إلى مضمون الدين نفسه.

وفي وقت تواجه فيه الطبقة الوسطى من المسلمين والأقباط الكثير من الأزمات المتتالية والمتشابهة، وجدت هذه الطبقة حلاً باللجوء إلى الهجرة التي بدأت في نهاية الستينات، وقد كان فتح باب الهجرة إلى الدول العربية علامة على العديد من التغييرات السياسية، التي بدأت في الظهور منذ هزيمة عام 1967، حيث ظهر احتياج الدولة إلى النقد الأجنبي، وفشلها في تعيين المزيد من الخريجين. ولم يجد الشاب المصري في دول المهجر العربية اختلافاً في العائد المادي فقط، بل وجد الكثير من الاختلافات الأخرى، في القيم والأخلاق، وفي السلوك والمظهر، وفي المفاهيم الدينية السائدة. ولأن الدولة العربية إسلامية، كان لها تأثير أكبر على المسلمين، وكانت جاذبيتها أكبر للمسلمين دون الأقباط. وقد وجد المهاجر المسلم في الدول العربية المال والرخاء والرفاهية والدولار والبترول، وإضافة إلى ذلك وجد الإسلام بمفهوم يختلف إلى حد ما عن المفهوم السائد في مصر، ففي السعودية مثلاً فإن التطبيق المحافظ للإسلام جعل مفهوم الرخاء يرتبط بالاتجاه الديني المحافظ للمجتمع والدولة.

وعندما عاد المهاجرون إلى مصر، لم يحملوا معهم مالاً فقط، بل أيضاً

أفكاراً وسلوكاً جديدين، في حين لم يتغير واقع الحياة المصرية كثيراً. لذا عادوا ليواجهوا المشكلات نفسها التي واجهوها قبل سفرهم، إضافةً إلى مشكلة البحث عن مستوى ومكانة اجتماعية جديدة، أي البحث عن هوية جديدة، في نفس الإطار الذي كانوا فيه في الدول العربية. وكانت أهم عناصر هذا الإطار، هي الرخاء ونمط التدين الجديد، وقد كان لهؤلاء دور في تزايد الشركات الإسلامية، والمدارس الإسلامية، إضافة إلى دور بعضهم في مساندة الجماعات الإسلامية.

أما في الوسط القبطي، فإن ثمة تشابهاً بين العناصر التي دفعت المسلمين للهجرة وتلك التي تدفع الأقباط، رغم وجود اختلاف بين وضع الطرفين، لكن الأقباط تميزوا بوجود هجرات دائمة مستبدلين الوطن بوطن آخر، وقد وجدوا في الدول الغربية ما يصبون إليه فهاجروا نحوها، وقد تجمعت العديد من الظروف لتجعل لأقباط المهجر مواقف مؤثرة على المجتمع المصري، ومن أبرزها تزايد أعداد المهاجرين منهم خاصة في كندا وأميركا وأستراليا، حيث أقاموا هناك كنائس قبطية، كان لها دور كبير في جمع الأقباط حولها.

ومع ظهور أحداث الفتنة الطائفية في عقد السبعينات، ازدادت الشكوى في الوسط القبطي، وحاول الأقباط هذه المرة دعوة المهاجرين إلى الوطن والقيام بدور فعال في الأحداث الراهنة.

وإذا كان الأقباط قد تركوا وطنهم وهم يحلمون بتحقيق الكثير من الطموح فيه، فإن الفتنة أعطت لهم في المهجر الدور، ليصبحوا حكومة المنفى، وتكونت الهيئة القبطية، ومنها الهيئة القبطية الأميركية، التي تُصدر مجلة الأقباط. وفي هذه المجلة وغيرها، وفي محاولة الأقباط المهاجرين تكوين جماعة سياسية في المهجر، لم يقدم المهاجرون، رؤيةً للأوضاع الداخلية وحلولاً مقترحة لتغيير الواقع، بل انتشرت في هذه البيئات أفكار تنادي بأن الأقباط هم السلالة المصرية النقية، والعرب دخلاء مستعمرون، الأمر الذي فُسّر بأنه ثورة قبطية على الواقع والمجتمع المصري، وقد تبلورت خصائص هذه الحركة الاحتجاجية، التي كانت تهدف إلى تحقيق المكانة والطموح لهذه الطبقة الوسطى من الأقباط التي حقق أفرادها النجاح المهني في المهجر وبقي عليهم

تحقيق النجاح السياسي، هذا النجاح الذي لا يمكن تحقيقه إلا في الوطن الأم مصر.

إضافة إلى كل ما ذكرناه فإن لمؤسسات العمل الاجتماعي في مصر أهمية كبرى في التأثير والتحولات في الأوساط الاجتماعية، حيث إن هذا العمل قد تحول إلى نوع من أنواع العمل السياسي للجماعات الدينية، الأمر الذي ساعد في نشأة الكثير من المشروعات الاجتماعية الدينية في المجتمع المصري بشقّيه المسلم والقبطي. وقد ارتبط العمل الاجتماعي، بالنسبة للأقباط، بظاهرتين:

1 ـ الصراع بين الصفوة القبطية الأرثوذكسية، والكنيسة الأرثوذكسية.

2 ـ التوسع الكبير الذي شهده هذا العمل من جانب جيل الأربعينات الذي أدخل التجديد إلى ميدان الكنيسة القبطية.

وقد تميز هذا العمل على الصعيد الإسلامي بمحاولات بعض الفئات لتأكيد دورها ومكانتها في المجتمع، وقد كان لجماعة الإخوان المسلمين دور كبير في مجال العمل الاجتماعي، الأمر الذي ساعدها على تأكيد هويتها ومكانتها في المجتمع المصري.

الفصل الرابع: الأحزاب الدينية: الغائب الحاضر

يتناول هذا الفصل بالدراسة نموذجين للحركات الدينية هما:

1 ـ جماعة الإخوان المسلمين.

2 ـ جماعة الأمة القبطية.

إن هناك الكثير من التشابه بين الجماعتين، **فكل منهما تمثل تنظيماً** خارج المؤسسة الدينية حاول تغيير الفكر الديني، وتغيير وضع الدين ودوره في المجتمع، من خلال اعتبار الدين هو الهوية والبديل لما هو سائد في المجتمع، وهذا الأمر يؤكد وجود صراع بين هذه الجماعات والحضارة السائدة التي لم تفسح المجال أمام هذه الجماعات لتحقيق الذات وتحديد الهوية.

وفي هذا المجال فقد اجتمعت العديد من الظروف لتجعل نشوء حركة الإخوان المسلمين حتمية اجتماعية في العشرينات من هذا القرن خصوصاً في ظل التقدم الصناعي وما عرف بالثورة الصناعية في الغرب، وبدء انتقاله (انتقال التقدم الصناعي) إلى الشرق بجميع إفرازاته وقيمه، فكانت هذه القيم الجديدة، ووجود الأجانب والمغتربين المصريين وما حققوه من مكانة مرتفعة في المجتمع المصري، يمثل تحدياً للبيئة التي خرج منها الإخوان المسلمين.

إضافة إلى ذلك فقد واجه الإخوان المسلمين تهديداً خطيراً على المستوى الديني والحضاري من خلال عمل الإرساليات الأجنبية، فبتقديم الخدمات التعليمية والصحية وغيرها، كانت تقدم نموذجاً أخلاقياً جديداً. وهذا الأمر دفع بالإخوان المسلمين إلى تحقيق نموذج محلي لخدمة الناس.

وقد كان لحركة الإخوان المسلمين ـ التي خرجت من الطبقة الوسطى الحائرة والوافدة من الريف ـ دور مهم في استقطاب شرائح واسعة من المجتمع تؤمن بالمحافظة على الأصول الدينية، والاتجاه الثقافي والفكري المحافظ.

وينتمي حسن البنا إلى الطبقة الوسطى الوافدة من الريف، وقد حاول البنا الوصول إلى إطار حضاري ينتمي إلى الريف، إلا أن المدينة كانت تنتمي إلى إطار حضاري مختلف، لذلك حاول البنا اكتساب شعبية من الفئات الدنيا ثم انتقل إلى الطبقة الوسطى في شرائحها الدنيا والذين يعيشون في بيئات هامشية في المدينة، ثم إلى الطبقة الوسطى.

وبتتبّع مذكرات حسن البنا، نجد أنه مع بداية العمل لجماعة الإخوان، كان ينتقل من الدائرة الأخلاقية إلى الدائرة الاجتماعية ومن ثم إلى الدائرة السياسية، حيث إن الصراع الحقيقي للجماعة كان من أجل البحث عن دور ومكانة في المجتمع، فكان عليها مواجهة الطبقات العليا، والطبقة الحاكمة، لتخلق لنفسها مكانة بين هذه الفئات، كممثل للاتجاه المحافظ الديني والطبقة الوسطى.

وقد حاول سيد قطب في كتاباته المتأخرة، تقديم مشروع عالمي إسلامي مثالي، وعبر هذا المشروع عن اتجاه تطور جماعة الإخوان المسلمين. ومع أن

أهداف مشروع سيد قطب كانت شديدة المثالية إلا أن وسائل تطبيقه كانت شديدة الواقعية فكانت الأهداف تنتمي إلى فكر ديني مثالي، وكانت الأساليب تنتمي إلى فكر سياسي عملي، لذلك رفض المرشد العام حسن الهضيبي فكر سيد قطب كونه رافضاً للمجتمع، في حين أن جماعة الإخوان كانت ترفض تكفير المجتمع ومحاربته.

وهنا تتضح مشكلة الإخوان المسلمين الذين حاولوا في بدايتهم خلق إطار فكري محافظ، له ملامحه التحديثية، إلا أن نجاحهم كان على مستوى الممارسة، أكثر منه على مستوى الفكر، فلم يقدموا إطاراً فكرياً أصيلاً، ينتمي للتراث المحافظ، ويمثل تطوراً تحديثياً له. وهذا الأمر ألقى بثقله على الأداء السياسي للإخوان، فكان سلوكهم السياسي مزيجاً من التردد بين المحافظة والتحديث، حتى بات هذا الأمر عقدة حركة الإخوان في عملهم السياسي، فجماعة الإخوان بقيادة حسن الهضيبي، لم تستطع حل التعارض بين التحديث والمحافظة، خاصة عندما تعلق الأمر بالسياسة. وسيد قطب لم يستطع أيضاً حل هذه الازدواجية بما فيها من صراعات، فأراد تحطيم المجتمع ليقوم بدلاً منه مجتمع كامل جديد تماماً.

وعلى العكس مما هو عليه الحال عند الإخوان المسلمين فإن جماعة **الأمة القبطية** التي كانت نشأتها من المدينة وفيها كانت تتجه دائماً نحو تطوير الإطار التحديثي ولكن بشكل تحافظ فيه على الجذور الأصيلة القبطية، الأمر الذي جعل جماعة الأمة القبطية على خط المواجهة مع الإخوان المسلمين، فكان تأكيدها على مفهوم الأمة القبطية والحضارة القبطية والتميز القبطي؛ وهكذا لم يعد داخل المدينة المصرية ازدواجية ثقافية، بل أصبح هناك تعدد ثقافي. وظهرت تيارات فكرية مختلفة، منها:

1 ـ الاتجاه التحديثي العام، ويضم مسلمين وأقباطاً.

2 ـ الاتجاه الإسلامي المحافظ، يتمثل في جماعة الإخوان المسلمين.

3 ـ الاتجاه القبطي المحافظ التحديثي، ويتمثل في جماعة الأمة القبطية.

وقد انطلقت جماعة الأمة القبطية انطلاقة سريعة، ومارست العديد من الأنشطة الاجتماعية، لدرجة أنها استطاعت جمع أعداد كبيرة من الأعضاء في سنوات قليلة للغاية، وقد نادت بتعليم اللغة القبطية، في محاولة لتأكيد الهوية القبطية التي ظهر إحساس لدى الأقباط بفقدانها وفقدان دورها وتأثيرها الاجتماعي.

الفصل الخامس: جماعات الرفض

يتناول الكاتب في هذا الفصل الجماعات الدينية من خلال منظور عام يشملها جميعاً مع التعرض لبعض خصوصيات كل جماعة. ولعل الهدف من خلال تناول مختلف الجماعات الدينية معاً، هو التأكيد على أهمية إدراك العوامل المشتركة بينها، إضافة إلى أوجه الاختلاف التي لا يمكن إدراكها طالما أن هناك جماعات مسيحية تشكل أقلية وأخرى إسلامية تشكل الأكثرية من أبناء المجتمع.

وفي عملية مقارنة بين الجماعات المسيحية والإسلامية نجد أن الجماعات المسيحية هي جماعات رفض، تواجه المجتمع القبطي والكنيسة قبل أن تواجه المجتمع العام، في حين أن الجماعات الإسلامية ترفض الدولة. وقد قدمت جماعة **الأمة القبطية** لنا نموذجاً لذلك، فعندما لجأت إلى العنف كان عنفها موجهاً ضد الكنيسة. وتهدف الجماعات المسيحية للتأثير على المجتمع القبطي، فتعمل على تغيير أفكار المسيحيين في مصر، وبهذا تستطيع أن تؤثر على المجتمع العام، وبذلك تكون هذه الجماعات قد أخفت أهدافها الحقيقية، وهذا الإخفاء يمثل أسلوباً لتفادي هجوم المجتمع عليها، ومواجهته لها.

ويرى الكاتب أن الطبقة الوسطى التي تشكل جزءًا بارزاً ومهماً جداً من المجتمع المصري، تشكل بكل فئاتها خصوصاً الدنيا والهامشية منها، الفئات الثائرة في الوقت الراهن وهي في الغالب لا تجد طريقها مع الطبقة الرأسمالية ولا مع الاتجاه اليساري ولا حتى داخل المؤسسة الدينية، ويشير «ميهل» إلى أن سبب ابتعاد هذه الفئات عن المؤسسة الدينية أنّ الأخيرة تتميز بالبرجوازية وتتلقى الدعم من الدولة البرجوازية، أي ترتبط بالطبقة العليا الرأسمالية ولكن بتطبيق هذا المفهوم على المؤسسة الدينية المصرية ظهر فروق بين المؤسسة

الإسلامية والمؤسسة المسيحية. فالمؤسسة الدينية الإسلامية، تنتمي بالفعل إلى الطبقة العليا الحاكمة، وتتلقى الدعم منها. لهذا لا تجد الطبقة الوسطى بفروعها الدنيا الإسلامية، طريقها داخل المؤسسة الدينية الإسلامية لأنها تدرك انتماء هذه المؤسسة للفئات التي تصارعها. أما في الكنيسة فإن اجتذاب الكنيسة للطبقة الوسطى العليا والشرائح البرجوازية، أدى إلى إبعاد فئات الطبقة الوسطى الدنيا الثائرة عن الكنيسة، لأنها تجد في الكنيسة نموذجاً للطبقات التي تحرمها من فرص الحياة. ومع ذلك استطاع البابا شنوده من خلال دوره السياسي أن يجذب بعض فئات الطبقة الوسطى الدنيا التي تتمثل بالذين أصبحوا يشعرون أنهم باتوا أو سيصبحون على هامش الحياة كالطلاب الذين يعزلهم واقعهم الدراسي وغموض المستقبل أمامهم عن المجتمع، والمعلمين، وصغار التجار... إلخ. من الذين يحتم عليهم تكوينهم الارتقاء والتطور في الحياة العملية لينتموا إلى الطبقة الوسطى الحاكمة، التي يمثل شرائحها العليا كبار الموظفين، ويمثل امتدادها البرجوازي، الحكام والرأسمالية الوطنية، لهذا نجد أن الحركات الدينية المعاصرة تنبع من فئة داخل الطبقة الوسطى هي الفئة الدنيا والهامشية، لهذا فإن الحركات الدينية لا ترفض الواقع في بداية الأمر، بل يكون رفضها لواقع الشباب والفئات الهامشية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجماعات الجديدة (الدينية) لا تواجه مشكلة تجاه التكنولوجيا، فهي لا ترفض التكنولوجيا في حد ذاتها. إنها لا تمثل اتجاهاً محافظاً يحارب التحديث، بل تقبل التحديث من حيث قبولها لثمار التكنولوجيا والثورة الصناعية، ولكنها ترفض الجوانب الاجتماعية والثقافية من حضارة العصر، فهي تواجه النظم والأفكار والمعاني، دون أن تواجه المنتجات المادية للحضارة.

وهكذا كان الصراع داخل المدينة، بين المدينة وهامش المدينة. وتتفق الجماعات الدينية الإسلامية والمسيحية في هذا المجال، حيث يمثل التيار الإسلامي في المدينة اتجاهاً من داخل المدينة ويهاجم المدينة، وأيضاً يمثل التيار المسيحي المعاصر اتجاهاً ينبع من المدينة ليهاجم المدينة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفئات التي تعاني التهميش والانعزال عن

المجتمع لا تتجه جميعها إلى الحركات الدينية، فالبعض يستسلم للحياة الهامشية والبعض يسافر إلى خارج البلاد، وهذا الأمر يساعد في وجود فروق فردية بين المنتمين إلى الجماعات الهامشية.

ويلاحظ أن أعضاء الجماعات الدينية عادة ما يمارسون حياتهم اليومية على أساس أن انعزالهم هو تجربة نفسية واجتماعية. وتتضح هذه الصورة في الجماعات المسيحية التي تنشىء لنفسها مجتمعها الخاص أكثر من الجماعات الإسلامية، ومن خلال تجارب أعضاء هذه الجماعات في المجتمع العام التي تتسم بالفشل والإحباط، يتزايد انجذابهم إلى المجتمع الخاص البديل الذي يعيش خارج المجتمع العام. ولكن قد تنجح الجماعات الدينية بفرض قيمها على المجتمع وقد يتبنى المجتمع أفكارها بتشدد وتزمت ولكن لفترة قصيرة للغاية، كما حدث في تجربة الثورة الإيرانية التي تبنى المجتمع أفكارها بتشدد وتزمت إلا أنه بدأ يتجه إلى مزيد من الاعتدال والوسطية.

وهكذا فإن الجماعات الدينية، لا تقدم مشروعاً لإصلاح المجتمع ولكنها تقدم مشروعاً بديلاً كاملاً، كما طرح سيد قطب.

الفصل السادس: من الرفض إلى الثورة

إن الثورة هي عبارة عن مطالبة جماعة بتغيير المجتمع، تغييراً جذرياً، وهي تظهر عندما تحاول الجماعة إحداث هذه التغييرات، ومن هنا نجد أن الجماعات الدينية، هي جماعات ثورية، وليست بالضرورة جماعات عنف، فمع أن هناك ارتباطاً بين العنف والثورة، ومع أن العنف قد يكون الوسيلة الوحيدة لتحقيق الثورة، ولكن بعض الجماعات الدينية قد لا تلجأ لهذا الأسلوب، بل تلجأ لأساليب أخرى، أو قد تظل جماعات ثورية دون أن تجد طريقها لتحقيق الثورة.

وتحت عنوان الجماعات الإسلامية يرى الكاتب أن من أسباب انتشار الجماعات الإسلامية عدم رضاها ورفضها للسياسات الناصرية والساداتية، وعدم اقتناعها بالدور السياسي والديني لمؤسسات المجتمع السياسية والدينية وغيرها. ولا يعني هذا فقط وجود اختلاف أيديولوجي بينها وبين هذه

السياسات، ولكنه يعني فشل هذه الجماعات في اكتشاف ذاتها في وسط هذه السياسات. وتجدر الإشارة إلى أن فشل عبد الناصر في تحقيق النصر في العام 1967 على إسرائيل ساعد في انعزال الشباب الحالمين بالنصر، وبدأوا البحث عن بديل آخر، وقد كانت الجماعات الدينية أحد البدائل المهمة، كونها أصلاً تبحث عن مجتمع بديل للمجتمع العام.

وأحياناً يكون هذا المجتمع البديل الصحراء وأحياناً أخرى بعض الأحياء أو الجامعات باعتبارها البديل النموذجي. وقد استطاعت الجماعات الإسلامية فرض شروطها ونظامها وقواعدها، على طلبة الجامعة، ثم شرعت في إقامة مجتمعها الخاص النموذجي. وفي نهاية عام 1988 كشفت الأحداث عن وجود مجتمع خاص في منطقة عين شمس، حيث حاولت الجماعات الإسلامية، وعلى رأسها تنظيم الجهاد إقامة نموذج متكامل لتصورها عن المجتمع المنشود. وهكذا استطاعت الجماعات الإسلامية، تكوين مجتمعات صغيرة تفرض فيها بعضاً من سيطرتها كنموذج لما تريد تحقيقه من مجتمع الحاكمية الإلهية، أو مجتمع ملكوت الله.

وتعطي الجماعات الإسلامية هالة كبيرة للقائد، ويتحول القائد عندهم إلى شبه نبي، له القدسية والحاكمية.

وتتبنى هذه الجماعات أهدافاً لها هي أقرب إلى الأحلام من الواقع وذلك لتبرر انعزالها عن المجتمع، ويظهر هنا مفهوم التميز الديني. فالجماعة الإسلامية، تُعرف نفسها كحزب الله، والمجتمع كحزب الشيطان، لهذا فالجماعة دار إسلام والمجتمع دار حرب، وهي بانعزالها عن المجتمع تنعزل عن المعصية والكفر.

وتكفير المجتمع، يعتبر دليلاً على احتمالية حدوث صراع بين الجماعة والمجتمع، فعندما تنعزل الجماعة وتعتبر نفسها دار الإسلام، والمجتمع دار الحرب فإنها بذلك تصالح نفسها، وتتمسك بأفكارها، لكنها تعلن الحرب على المجتمع، حيث إن ثنائية الإيمان/ الكفر تبرر سلوك الجماعة عند لجوئها إلى العنف، وتدين سلوك المجتمع انطلاقاً من قيمها وأفكارها في مجتمعها

الخاص الذي تطمح أن يسود المجتمع العام.

ويرى الكاتب أن الحالة الفكرية عند الجماعات الإسلامية ما زالت تعاني الكثير من التردد، حتى أنها أقدمت على قتل السادات قبل استعدادها الكامل لذلك، وهذا ما أبرزه سؤال خالد الإسلامبولي نفسه قبل إعدامه عن مدى صحة ما فعله.

هذا بالنسبة للجماعات الإسلامية. أما الجماعات المسيحية فقد تناول الكاتب بالدراسة نوعين منها، الأولى: داخل الكنيسة؛ والثانية: المنشقة عنها.

(1) الجماعات المسيحية داخل الكنيسة: منذ السبعينات ظهر نظام الأسر القبطية داخل الكنيسة الأرثوذكسية، وقد تقابل نظام الأسر، مع مدارس الأحد، ليشكلا معاً إحدى الوسائل المهمة التي تجمع الشباب حول الكنيسة، وهو ما يؤدي إلى تجمع جماهيري حول الكنيسة.

وهذا النظام يوجد في الكنيسة الأرثوذكسية كما يوجد في الكنيسة الإنجيلية، فكل منهما له جماعات داخل الجامعات وغيرها، ولكن تختلف التسمية من كنيسة لأخرى فقط، فهي الأسر في الأرثوذكسية وجماعة النشاط في الإنجيلية.

وقد كان لنظام الأسر دور كبير في جمع أعداد كبيرة من الشباب حول الكنيسة الأرثوذكسية مما دفعها لمطالبة الدولة بحل مشاكل الشباب القبطي، وهو ما نتج عنه صدام بين الكنيسة والدولة.

ورغم اجتذاب الكنيسة لأعداد كبيرة من الشباب، ثمة اختلافات بينهم وبين الكنيسة، لذلك شكلوا جماعات داخل الكنيسة، تعترف بشرعية الكنيسة، ولكنها مستقلة عنها.

ومن داخل هذه الظاهرة نشأت ظاهرة الجماعات المسيحية المنشقة عن الكنيسة، من أبرزها جماعة محسن ناظم، وجماعة مكس ميشيل، وهي جماعات تقف موقف الرفض والهجوم من الكنيسة، وتحاول هذه الجماعات جذب الشباب إلى خارج الكنيسة بهدف تقويض دعائمها وقاعدتها الأساسية

حيث إن صراعها مع الكنيسة صراع حتمي وفعلي.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك جماعات أخرى مستقلة عن الكنيسة ومنشقة عنها. وهي جماعات تنشأ تحت قيادة فرد ينتمي إلى هيئة مسيحية أجنبية، ولعل من أهم الأمثلة على هذه الجماعات، جماعات نبيل جبور، المنتمية إلى هيئة النافيجيتورز (البحارة).

وهكذا نجد أن الجماعات المسيحية ثلاثة مستويات هي:

المستوى الأول: الجماعات الكنسية.

المستوى الثاني: الجماعات التي تستقل عن الكنيسة، لكنها تعترف بها.

المستوى الثالث: الجماعات المنشقة عن الكنيسة.

وتمثل هذه المستويات الثلاث مراحل الانعزال عن الواقع وبالتالي عن الكنيسة، حيث أن جماعة ما، قد تمر بهذه المستويات الثلاثة، فتكون جماعة كنسية، ثم جماعة تعترف بالكنيسة وتستقل عنها، ثم جماعة منشقة تماماً عن الكنيسة. وتواجه الجماعات المسيحية الدينية الكنيسة بدلاً من السلطة السياسية، وتواجه المسيحيين بدلاً من المسلمين، وهي تعيش صراعاتها داخل الكنيسة، بدلاً من المجتمع.

ويظهر أن الشاب المسيحي يبدأ في خضم هذه المواجهة البحث عن مجتمعه البديل الذي هو الكنيسة، ولكن الجماعات المسيحية ترفض الكنيسة المعاصرة، وتطالب بالكنيسة الحقيقية التي تمثل المجتمع البديل بالنسبة لها.

ويعرض الكاتب للحصاد المر لتنظيم الجهاد، بعد أن يؤكد أن العلاقة بين الإخوان المسلمين وحكومة الثورة مرت بمراحل تقارب ومراحل تباعد، ولكن التقارب كان قبل قطف الثمار، أما التباعد فكان عندما طلب الإخوان حصتهم من ثمار الثورة، الأمر الذي أدى إلى صراع سلطة انتهى بسيطرة عبد الناصر على مقاليد الحكم وأخرج الإخوان المسلمين من دائرة المشاركة السياسية. وبعد هزيمة 1967 طالب **الجهاد** بمحاكمة النظام ومحاسبته على هذه الهزيمة

وبذلك وقع الصدام بين الحكم والإخوان وأدى إلى حرمانهم من دورهم الأساسي.

وبدأت الرغبة لدى هؤلاء الشباب بالانتقام والثأر، وكانت بداية الحصاد المر باغتيال أنور السادات في العام 1981 وملاحقة وزارة الداخلية المتتاليين لاغتيالهم أعضاء، ومرة تلو أخرى تكرر الحصاد المر الذي وقف وراءه تنظيم **الجهاد** وكانت أحداث عين شمس عام 1988 وسواها من الأحداث التي ما تزال متواصلة حتى الآن.



قدر المسيحيين العرب وخيارهم *

(ألبير منصور)

مراجعة تركي علي الربيعو

عبر خطاب صريح (الباب الأول والثاني) وتوفيقي (الباب الثالث وبخاصة الفصل الثاني المعنون باللقاء الديني)، يعالج الوزير اللبناني الأسبق ألبير منصور مسألة العيش المشترك والخيار التاريخي والحضاري للمسيحيين العرب وذلك في كتابه الجديد والموسوم بـ «قَدر المسيحيين العرب وخيارهم». والكتاب يقع في ثلاثة أبواب واثني عشر فصلاً تسبقها مقدمةٌ وتختمها كلمة أخيرة.

المراجعة التقليدية للكتاب لا تساهم إلا في إعادة إنتاجه وبطريقةٍ مختصرة، لذلك آثرت مناوشته عبر أهم نقطة محورية يدور حولها الكتاب، وتتعلق بالإسلام السياسي نشأةً ووجوداً ومستقبلاً. فخطاب المؤلف يسعى إلى فهم ظاهرة الإسلام السياسي والحوار معها وذلك عبر خطاب إعلامي وأيديولوجي بآن، خطاب يمزج التحليل بالأيديولوجيا، ويتوسل السوسيولوجيا في تناوله السريع للجذور الاجتماعية للشباب المنضوي في إطار الحركات الإسلامية دون أن يقنعه ذلك.

كان من الممكن أن يكون عنوان الكتاب كالتالي «الإسلام السياسي والمستقبل السياسي للمسيحيين العرب»، أو «المسيحيون العرب والحركات الإسلامية المعاصرة» أو «هل يستطيع المسيحيون العرب التعايش مع دولة الإسلام السياسي»؟ تلك هي العناوين الأكثر مباشرة عن متن الكتاب، إذ إنّ متن الكتاب يؤسس للحوار مع الحركات الإسلامية المعاصرة، ولا نقول الأصولية لأن المؤلف يرفض هذا المصطلح ولا يؤثره. إن الإسلام السياسي

(*) ألبير منصور: قدر المسيحيين العرب وخيارهم، بيروت، دار الجديد، 1995.

هو الحاضر الغائب في خطاب معالي الوزير السابق. وهذا ما تؤكده صفحات الكتاب، فالمؤلف يقول: «الإسلام السياسي تحدٍّ مشترك يواجه جميع المسيحيين العرب لأنه يعمل على قيام دولة دينية إسلامية، مصير المسيحي فيها مصير الغربة من موقع الضيافة، ضيف عزيز في يوم الرخاء ومتسامح معه في اليوم السواء ومشبوه مذموم في يوم الشدة، ضيف غريب في بيته ووطنه لأن الدولة الدينية الإسلامية تصادر الوطن وتلغيه» (ص 236): فهل يكون قدر المسيحيين العرب هو المواجهة في هذه الحالة، أو أن يقاتلوا ـ وعلى حد تعبير المؤلف ـ دولة الإسلام السياسي والعروبة الكلية العمقية (ص 230)؟!

منذ الصفحات الأولى لنكتاب، يصر المؤلف على استبعاد مفهوم العيش الاجتماعي المشترك، فهذا جربناه كما يقول المؤلف، والذاكرة والتاريخ يختزنان الكثير من المآسي في هذا المجال، والمؤلف، كأنما يؤْثِرُ عدم العودة إليها، وبخاصةٍ أن كتباً كثيرةً في هذا المجال تتحدث عنها وبالتفصيل، عن الموجب وعن السالب في تلك العلاقة الاجتماعية. ما يصر عليه الباحث ومنذ البدء والبداية هو التعايش المشترك السياسي والذي يقوم على قاعدة المساواة التامة والمطلقة: «المساواة المطلقة كينونةً وشرعاً، لا بالأمان ولا بالرحمة ولا بالضيافة ولا بالذمة ولا بالعهد» (ص 11). فما يقلق المؤلف هو انتشار ظاهرة الإسلام السياسي وامتدادها إلى لبنان ممثلةً بحزب الله وكأن لسان حاله هو القول: ماذا نفعل وما هو قدرنا في هذه الحال؟ من هنا يسعى الدكتور منصور إلى فهم الكيفية التي أدت إلى انتشار هذه الظاهرة وممهداتها وأسبابها وذلك من خلال تناول سريع، ـ كما يذكر هو ـ، ولا أدري لماذا هذا التناول السريع لموضوع بالغ الحساسية، وفي رأيي أن هذا التناول السريع هو الذي فرض على المؤلف أن يكون خطابه إعلامياً (من خلال الاتهامات العديدة لهذه الحركات) وأيديولوجياً (في كونه يستقي رؤيته حول نشوء الحركات الإسلامية من رئاية أيديولوجية تسود في أورقة خطاب الحداثة والتقدم العربي، وترتكز عليها خطابات عديدة ومنها خطاب مؤلف كتاب «قدر المسيحيين العرب وخيارهم».

في بحثه عن الممهدات وأسباب نشوء الحركات الإسلامية، يمزج المؤلف وكما أسلفت بين خطاب سوسيولوجي مفوَّت وعقلية تآمرية سائدة على مستوى وسائل الإعلام في رؤيتها للحركات الإسلامية. فالإسلاميون (من مهندسين وأطباء ومحامين وتقنيين) كما يجري تحديدهم في خطاب الأستاذ المؤلِّف، هم أبناء ريف ضاقت بهم السبل فتوجهوا إلى الإسلام هرباً من الواقع الجديد، خاصة وأن الهروب إلى الماضي أو الهجرة في التاريخ والضياع في الماضي سمات تسم الحركات الإسلامية المعاصرة! وقد تميز هؤلاء الإسلاميون بثقافة تقنية لا يرافقها وَعْيٌ ثقافي عام، دفعتهم باتجاه ضيق آفاق الفهم العام وانعدام الثقافة المفهومية مما أدَّى بهم إلى اعتماد المفاهيم الدينية الأقرب منالاً.

هذا الخطاب السوسيولوجي والذي سبق لنا أن بيّنّا تهافته ـ الاجتهاد العدد 15/16 ـ يخفي بين ثناياه نظرةً استعلائية وتحقيرية للحركات الإسلامية، ويمهّد بالمقابل لانشطار المدينة والريف، وبخاصة أن سكان المدينة علمانيون، وبينهم مثقفون وأهل علم ورأي وفكر كما يرى المؤلف (ص 80) بينما الإسلاميون ريفيون ومتخلفون ويحتاجون إلى آمر سياسي لتثقيفهم وهذا ما لا يخفيه خطاب المؤلف. لكن المشكلة تكمن في أن هذا الخطاب لا يقنع صاحبه في النهاية، فبالرغم من سعيه المستمر لفهم هذه الحركات إلا أنه يعترف بعجز مجموع ما ساقه من مقاربات لفهم هذا الانتشار الكبير لظاهرة الإسلام السياسي. والمشكلة أن المؤلف لا يقف عند هذا فهو يقرن خطابه السوسيولوجي بالعقلية التآمرية، فوراء نشوء وانتشار ظاهرة الإسلام السياسي تقف السعودية وأمريكا وبعض أنظمة المنطقة. فقد أعطتهم السعودية المال ودربتهم أمريكا في أفغانستان على العنف واستخدمتهم الأنظمة العربية ضد بعضها البعض! هكذا يتحول الإسلاميون إلى شذاذ آفاق في خطاب أيديولوجي إعلامي لا يراهم إلاّ مأجورين وقَتَلة.

وفي رأيي أن الباحث يصيب في حواراته الفرعية عن الديمقراطية والعيش المشترك، وذلك عندما يناقش مفهوم الديمقراطية، أو لنقل بدقة مداخلته للديمقراطية والتي يحاور فيها وبصورة غير مباشرة الإسلاميين، فالديمقراطية

من وجهة نظره ـ ونحن نتفق معه ـ ليست حكم الأكثرية الشعبية، الديمقراطية نظام حريات ومساواة يمارس وفقاً لقواعد معينة تحفظ حقوق الأقلية وحرياتها وحريات الأفراد وحقوقهم ـ في حين أنه يثير الدوار عندما يندفع وراء الحل أو لنقل وراء اليوتوبيا ليطالب بفهم نقي وعقلاني وغير أيديولوجي وملائكي لموضوع الهوية والانتماء القومي (شرف العروبة): فهم ديمقراطي وطني مستنير، يُلقي بوطأته على عاتق القوى الشعبية التي انضوت تحت لواء الإسلام السياسي، حيث يبني المؤلف آمالاً على تثقيفها بخطاب قومي عروبي حضاري ديمقراطي يفسح المجال للعيش المشترك. وعلى عاتق المسيحيين العرب تقع مسؤولية هذا التنوير. وهذا ما يجعل من الخيار (خيار التعايش) خياراً غير مضمون النتائج؛ على حد تعبير المؤلف في سياقٍ آخر.

وفي رأيي أن صاحب كتاب «قدر المسيحيين العرب وخيارهم» يندفع في يوتوبياه إلى تخوم الخطاب القومي العربي الكلاسيكي الحماسي ليستعير مفرداته في بحثه عن الحل «غير المضمون النتائج» لكنه سرعان ما يقع أسيراً لهذه المفردات ورؤيتها الأيديولوجية والتي تعبر بحق عن أزمة كلية وشاملة بقيت متحكمة في رقاب خطابنا العربي المعاصر وظلت تشده باستمرار إلى ربقة السلف القومي ورؤيته اليوتوبية. هذا كله لا يعني التقليل من شأن هذا الخطاب الذي يبحث في كل الممكنات ويبحث بآن عن وطن يأوي إليه الجميع وعلى قدم المساواة، ويبحث في الإمكان ـ إمكان العودة إلى خطابات تنويرية حيث يحظى الشيخ محمد عبده بمكانة هامة في خطابه ـ ولعل أحد أوجه قوة هذا الخطاب تكمن في يوتوبياه، فاليوتوبيا قد تصبح أيديولوجيا وعندها لا يظل الباب مفتوحاً على مصراعيه لإمكانية العيش المشترك السياسي كما يريده هو.

إنَّ مشكلة هذا الخطاب الفِصامي مزدوجة. إنها من **ناحية** مشكلة المثقف العربي التحديثي ذي النوازع الطليعية الذي يتقدم لقيادة الجمهور لجنة العصر بالسلاسل. حتى إذا لم يتبعه هذا الجمهور انقلب عليه مُدنياً وناعياً ولاسعاً بسياط العصر إياها التي يرى أنَّ الجمهور يجب أن يتبناها للدخول في الحداثة. وهي من **ناحية ثانية** مشكلة الفردية والذاتية أو التجربة الذاتية لهذا

المثقف إياه في العمل السياسي. وهي تجربةٌ تركت فيما يبدو جراحاً غائرةً وعميقةً في نفسه، تظهر في هذا الكتاب، كما في كتبه السابقة. فمحاولة د. منصور هذه ليست دراسةً ميدانية ولا استطلاعية؛ بل هي نفثات مرارةٍ لدى مثقَّف مسيَّس، لا تعين على فهم ظاهرة الإسلام السياسي، بل تفيد في استكشاف أسباب سوء الفهم بين المثقفين العرب والجمهور




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في افريقيا*

(ليسي راسموسن)

مراجعة مروان حمزة

كانت العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في إفريقيا، ولا تزال، أكثر تناغماً وانسجاماً مما هي عليه في أيّ مكان آخر من العالم؛ وهذا يعود إلى حقيقة أنّ الكثير من العائلات الإفريقية هي عائلات متعددة الديانات، وإلى أنَّ المسيحيِّين والمسلمين يظلُّون ملتزمين بقوة بهويتهم الإفريقية (العرقية)؛ وهو ينبع أيضاً من المظهر الروحيّ ـ الماديّ للحياة التي تعيشها الشعوب الإفريقية، كما بيَّن اثنان من الكُتّاب الإفريقيين:

ـ «... تسامح الديانات الإفريقية؛ وعلم النفس الإفريقي؛ والمظهر الروحي ـ المادي، وهو ستر الحياة في العالم الإفريقي؛ هي العناصر التي تجعل تعايُش الديانات غير المتسامحة في العادة أمراً ممكناً...» (آنيانوو 1976: 122)

ـ «... السبب الحقيقيّ وراء «التعددية الدينية» الإفريقية هو ـ ببساطة ـ قُدْرَة الديانة الإفريقية التقليدية على التسامح، وعلى التواؤم مع الثقافات الدينية الأُخرى...» (مزروعي 1980: 95)

هذا ما تقوله (ليسي راسموسن) (في دراستها: «العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في إفريقيا: المقارنة بين حالتي العلاقات في تنزانيا وشمال نيجيريا» يستوحى من هذه الشخصية الإفريقية ذات التعددية الملّية، ومن المظهر الديني

(*) Lissi Rasmussan: Christian - Muslim Relations in Africa - The cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared, 1993.

الإفريقي التقليدي، أنَّه لا يمكن أن تكون هناك ديانةٌ سيئة؛ بل إنَّ الأمر السيِّء هو عدم وجود الديانة. وعلى الرغم من أنَّه كانت هناك حروبٌ بين الجماعات العرقية ـ مع استصراخ القوى الدينية ضد الجماعات أو العشائر الأُخرى ـ إلاَّ أنَّ «الاستئثارية» الدينية لا تزالُ غريبةً عن إفريقيا، إذا كنا نعني بـ «الاستئثارية» الادعاء القائل بأنَّ الله هو إلى جانب هذه الفئة أو تلك أو بأنَّ هذه الجماعة أو تلك تقاتل في سبيل الله. بدلاً من ذلك، كان المظهر الإفريقي ذا شموليةٍ دينيةٍ بسبب ظاهرة «التلاحُم الأُسَري» الموجودة في المجتمع.

ومن هنا، تمكَّن الدين والشخصية والنمط الاجتماعي من خَلْقِ الظروف الملائمة للتعايُش الممكن بين الديانات، بما فيها الجديدة على القارة كالمسيحية والإسلام.

هذا الكتاب هو تحليلُ العلاقة بين المسيحيين والمسلمين في تنزانيا ونيجيريا الشمالية اليوم، ووصفُ العوامل التي تحدد (شكلَ وطبيعة) هذه العلاقة. وهكذا فإنَّ السؤال هو: «كيف يقيم المسيحيون والمسلمون العلاقات فيما بينهم على صعيد الوطن والقرية»؟

في كلا البلدين، ينتمي المسيحيون والمسلمون إلى المجتمعات المحلية ذاتها. ولذلك، يجب اعتبار البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحددة نقطة انطلاق في دراستنا هذه؛ فالظروف السوسيو ـ ثقافية والتنظيم الاقتصادي والبنية السياسية تمثّل معطيات مهمة جداً لتحليل العلاقة بين المسيحيين والمسلمين في إفريقيا. وهذه الرؤية الفلسفية الشمولية هي التي شجّعت الكاتبة على إجراء الدراسة، وهي التي مثَّلت نقطة البداية في اختيار القضايا الدراسية التي تشكِّل الأساس لعملية التحليل.

الوصف التاريخي ينفع كخلفيةٍ أساسية لفهم العلاقة ببُعدها العملي. ولذلك، فإنّ الدراسة تسترسل في تناول تفاصيل تاريخ المسيحية والإسلام، إلا عندما يكون ذلك ضرورياً لفهم الحاضر؛ في الوقت الذي اعتُبرت فيه المنظوريات الواسعة والتحليلات النسبية الشاملة أكثر أهمية من الدراسات الغورية المتبحرة.

على الصعيد المحلي، يركز التحليل على المناطق الشمالية (فيما يتعلّق بنيجيريا)؛ أما على الصعيد الوطني، فمن البديهي أن يشمل التحليل الأجزاء الجنوبية والشمالية في كلا البلدين.

تضمُّ نيجيريا عدداً متساوياً ـ تقريباً ـ من المسيحيين والمسلمين. وتفيد إحصاءات عديدة بأنَّ المسلمين النيجيريين يشكلون نسبة 50٪ أو أقل من إجمالي عدد السكان، في حين أن المسيحيين النيجيريين يشكلون نسبةً تقل عنها بفارق طفيف. أمَّا في تنزانيا، فيقدر «ديڤيد باريت» العددين النسبيين بـ 44٪ للمسيحيين و32٪ للمسلمين. تعود حالة اللاتوازن العرضي بين وصفي كلٍّ من نيجيريا وتنزانيا ـ بشكل جزئي ـ إلى محاباة المصادر التي استقى الكاتب معلوماته منها؛ وإذا كان قد أورد معلومات أكثر عن نيجيريا فذلك يعود إلى كونه أمضى فيها فترةً زمنيةً أطول نسبياً (عاماً ونصف العام مقابل أربعة أشهرٍ فقط في تنزانيا)، مما يجعلها مألوفةً أكثر لديه.

العمل الذي على أساسه أُنتِج هذا الكتاب كان ميدانياً بالدرجة الأولى (وخاصةً فيما يتعلَّق بدراسة حالاتٍ معينة) واشتمل على الملاحظة والخبرة العمليتين وعلى دراسة المصادر الوثائقية وقراءة المصادر الثانوية. وقد نُفذ العمل الميداني في كلا البلدين خلال الفترة الممتدة بين العامين 1977 و1981.

في نيجيريا، أُجري البحث ـ بالدرجة الأولى ـ في منطقة «بيروم» التي تسكنها أغلبية مسيحية ساحقة؛ وقد اختارت المؤلفة منها القرى التالية؛ ـ فوروم: زابوت، كاكپويس (تسُوفُون فوروم)، كاكپِون، كوروت (سابون، ڠيدان، فوروم)، بيسيتشي (قرية منجم)، ـ ڠييل: نيانڠو، سوت، قرية ڠييل. ـ رايوم: قرية رايوم. وتضم «كاروت» أكبر عدد من المسلمين، بالإضافة إلى ذلك، أُجريت الأبحاث في منطقة «كيلبا» التي تضم عدداً كبيراً من المسلمين والمسيحيين، والتي كان المسلمون يسيطرون عليها سياسياً؛ وقد اختير منها أربع قرى، هي: «هونڠ»، و«پلّلا» و«بانڠشيكا» و«أُودينڠ».

أما في تنزانيا، فقد تركّز عمل الباحثة الميداني (خلال العام 1980) في منطقة

«بينا» الواقعة على المرتفعات الشمالية؛ وبخاصة في «كيديوغالا» (القريبة من نـجُومبي)، وفي «مداندو» ,«وانغاما» و«إيلمبولا» و«إيغوسي» و«ماكوغا» و«نغاندا». وقد تبين أنَّ «مْداندو» كانت الأفضل في سياق هذه الدراسة، بسكانها الذين ينقسمون بالتساوي (50٪ من المسلمين و50٪ من المسيحيين)، فتمَّ اختيارها عيِّنةً دراسية.

ينقسم الكتاب إلى أربعة فصول. الفصل الأول من الكتاب يدرس «الأصول التاريخية للإسلام في إفريقيا الغربية والشرقية قبل العهود الاستعمارية».

1 ـ انتشار الإسلام في إفريقيا الغربية

«البربر» هم الذين حملوا الإسلام إلى غرب إفريقيا (بلاد السودان) قبل ألف عام، حيث أنشئت المستعمرات العربية المسلمة في غانا ومالي وولاتة وغيرها؛ وبدءًا من القرن الحادي عشر ظهرت الإمبراطوريات المسلمة نتيجة نشاط الدعاة المبشرين والتجار والمحاربين المسلمين رغبةً من جانب الزعماء الإفريقيين في الاستفادة من الانتماء إلى الإسلام (اقتصادياً وسياسياً) أو اتقاءً لشرّ القادة المسلمين، تارةً أُخرى. وهكذا، كان الإسلام دين القادة والأرستقراطيين، أكثر منه دين الجماهير في غرب إفريقيا خلال **الطور الأوَّل** من التوسُّع الإسلامي الذي غدا فيه الإسلام عامل انقسامٍ اجتماعيٍ (بين طبقة الأرستقراطيين المدنيين من جهة وبين طبقة المزارعين الريفيين ـ غير المنجذبين نحو هذا الدين ـ من جهة ثانية).

في القرن الثامن عشر بدأ **الطور الثاني** الذي تحول فيه الإسلام من «دين طبقة» إلى «دين شعب»، بفعل عاملين اثنين، هما:

- ظهور الطرق الصوفية التي نجحت في استقطاب الكثير من عامة الإفريقيين.
- ظهور مفهوم «الجهاد» الذي استغلّه كل من: ـ «عثمان دان فوديو»، للاستيلاء على أراضي ملك «غوبر» الذي كان ينتمي إلى «الهاوسا» ـ و«أحمدو لوبو»، لإعلان نفسه (1815) حاكماً لدولة إسلامية في «فاسينا» (النيجر الأعلى) ـ و«الحاج عُمَر»، لإعلان قيام أمبراطورية «توكولور» (1852) على أنقاض دولة

«كاآرتا»، ولدمج دولتي «سيغو» و«ماسينا».

لكنَّ حركات الجهاد في إفريقيا الغربية تحوَّلت إلى «حركات بناء وعمل من أجل إنشاء مجتمع إسلامي عادل على أساس الأيديولوجية الإسلامية؛ ومن الجدير ذكره أن جماعات الفولاني هي أول من تبنى «الجهاد» وفعَّلَه في هذا الجزء من إفريقيا. إلاَّ أن أبرز إنجازات حركات الجهاد هناك كان بناء خلافة «سوكوتو» (القرن التاسع عشر) التي وحدت العديد من الإمارات والتي كانت تخضع لحكم «أمير المؤمنين». ويمكن القول إنَّ الجهاد نجح في تعميم الإسلام، وفي القضاء إلى حد ما ـ على الولاءات العرقية المحلية المتفرقة، وفي توحيد جماعات «الهاوسا». وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر أُدمجت إمارة «إلورين» (جنوب نيجيريا) في خلافة «سوكوتو».

2 ـ انتشار الإسلام في إفريقيا الشرقية

لم ينتشر الإسلام في شرق إفريقيا ـ انتشاراً حقيقياً ـ إلا في أواخر القرن التاسع عشر، كامتداد لإسلام المحيط الهندي (بفضل النشاط التجاري) وليس كامتداد للإسلام الإفريقي. وقبل ذلك ظل الإسلام محصوراً في مستعمرات (عربية بالدرجة الأولى) على الساحل الإفريقي الشرقي، عُرِفَ سكانها باسم «السواحيلي». أما أبرز المجتمعات القديمة ـ نسبياً ـ في شرق إفريقيا فكان مجتمع «كيلوا كاسيواني» (على جزيرة صغيرة قبالة الساحل الشرقي) الذي تزعمه «علي بن حسين» (1200م)، والذي ضمَّ سكاناً عرباً (من حضرموت وإفريقيين (من الداخل) إلى جانب مستوطنين قدموا من سواحل المحيط الهندي. وفي القرن العاشر كان هناك المجتمع «الشيرازي» (على الساحل الشمالي الشرقي) الذي ضمَّ مهاجرين فرساً من المزارعين وصيادي الأسماك.

لكن، في القرن الخامس عشر، ظهر البحارة البرتغاليون على الساحل الشرقي في محاولة للقضاء على الاحتكارات المسلمة في المنطقة ولضمان السيطرة على طرق التجارة في مياه المحيط الهندي. وهكذا فإن السنوات الـ 250 وكانت سنوات مواجهةٍ مسلمة ـ مسيحية (بين العرب والبرتغاليين).

وفي القرن السابع عشر عزَّز العرب العُمانيون سيادة السواحيلي ـ بعد دحر البرتغاليين ـ في الوقت الذي بدأ فيه المهاجرون الآسيويون بالاستيطان على الساحل الشرقي لإفريقيا؛ لكنَّ النفوذ العربي (المسلم) كان لا يزال آنذاك نفوذاً اقتصادياً، إلى أن دفع الحافز التجاري العرب (الذين كانوا يبحثون عن العاج والرقيق)، إلى توسيع لنفوذ المسلم داخل الأراضي الإفريقية (في أواخر القرن التاسع عشر). لكنّ المبادرة كانت من جانب زعماء هذه المناطق الداخلية الذين رغبوا في توسيع نشاطاتهم التجارية ـ عن طريق الاتصال بالعرب والسواحيلي ـ وفي تعزيز شرعيتهم السياسية لدى حاكم زنجبار العماني (من آل البوسعيد). أما العرب المسلمون فقد عمدوا إلى إنشاء مستعمراتٍ على الطرق الداخلية بغية حماية تجارتي العاج والرقيق. وهكذا فإنَّ الشبكات التجارية العربية ـ المسلمة كانت السبيل الذي سهَّل على الإسلام التوغُّل في المناطق الداخلية (كمناطق «تابورا» و«أوجيجي» و«كيغوما»).

3 ـ الطبيعة المختلفة لتاريخ الإسلام في شطري إفريقيا

ظهر الإسلام في إفريقيا بفضل عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية؛ إذ إنَّ التجارة كانت العامل الأساسي الذي مهَّد لانتشار الإسلام في شرق وغرب هذه القارة؛ ثم أتى العامل الاجتماعي ليستقطب إلى الإسلام الإفريقيين الذين كانوا يعانون العبودية والقهر، في الوقت الذي راق فيه الإسلام لبعض القادة الذين فضلوا تبني ديانةٍ عالمية بدل الديانات الإفريقية المحلية. وبناءً على ذلك نرى أن المراكز التجارية الكبرى كانت الأكثر تأثراً بالدين الإسلامي، على عكس المناطق الريفية النائية والبعيدة عن طرق القوافل التجارية. وفي إفريقيا الشرقية، لم «يخترق» الإسلام المجتمعات التي كانت موجودةً هناك، بل «خلق» مجتمعات جديدة؛ في حين أنّ المجتمعات الإفريقية الغربية «تأثّرت» و«تحوَّلت» بفعل المدّ الإسلامي. ولهذا السبب، بقي الإسلام ديناً غريباً في شرق القارة، في الوقت الذي أصبح فيه جزءًا لا يتجزأ من حضارة وثقافة المجتمعات في إفريقيا الغربية.

أما الفصل الثاني فهو يرصد العلاقات المسيحية ـ الإسلامية خلال العهود

الاستعمارية:

1 ـ الإدارة الاستعمارية والإسلام في نيجيريا الشمالية

في العام 1900م، أصبحت نيجيريا مستعمرةً بريطانية، ودخلت السوق العالمية لتستهلك الفائض البريطاني ولتزود البريطانيين بالمواد الأولية؛ وقد غذت الإدارة الإستعمارية النزاع القائم بين الجنوب والشمال في الوقت الذي كانت فيه السلطات في نيجيريا الشمالية تطمح إلى إقامة كيان مستقل لها. لكن السلطات الإستعمارية، التي اعتبرت أنه من المستحيل تحقيق ذلك، طوَّرت (في نيجيريا الشمالية) نظاماً من «الحكم غير المباشر» في هذا الجزء الذي عُرِف باسم «المقاطعات الشمالية» والذي أصبح الأمراء فيه مجرّد وكلاء أو عملاء للسلطة البريطانية.

وباختصار يمكن القول أن السياسة الاستعمارية البريطانية حيال نيجيريا الشمالية كانت سياسة «ظرفية» و«غرضية» تهدف إلى ضمان تعاون المسلمين هناك وإخضاعهم للحكم البريطاني بشتى الوسائل الممكنة، دون إغضاب أو استفزاز سلطات «سوكوتو» بتعرضها للشعائر والعقائد الإسلامية. ومع ظهور حركات المقاومة النيجيرية الشمالية المسلمة أدّت السياسة الاستعمارية هناك إلى الابتعاد قدر الإمكان عن التدخل في الشؤون المحلية. لكنَّ المقاومة أصبحت ـ بعد ذلك ـ أحد حلين ثانيهما «الهجرة» هرباً من بطش البريطانيين الذين احتلوا «سوكوتو» وأسقطوا الخلافة فيها.

بعد سقوط الخلافة، عبَّرت المقاومة المسلمة عن نفسها من خلال «المهدوية» التي حملت إيديولوجيةً معاديةً للاحتلال، ومعارِضةً لحكم النصارى، ومؤمنة بوجوب تجديد وإصلاح شؤون المسلمين قبل العمل على دحر الإمبرياليين. لكنَّ المهدوية كانت مرفوضةً من قِبَلِ السلطة (المسلمة) في «سوكوتو» على الرغم من تعاطف بعض الأمراء معها (كالأمير محمد وأمير غواندو).

مع حلول العام 1931، تضاعف عدد المسلمين في نيجيريا الشمالية ليشكلوا

ثلثي عدد السكان هناك، وذلك بفضل عاملين متناقضين اثنين، هما: «العداء الأوروبي للإسلام» و«استخدام الأوروبيين للمسلمين والمؤسسات الإسلامية»، وهذا في وقتٍ ارتبط فيه الإسلام بشعار مقاومة «العداء الأوروبي»، وعزَّزت فيه سياسة دعم الحكم غير المباشر البنية التحتية للمسلمين، وسهَّلت انتشار الإسلام في تلك المناطق في ظلّ ظروف باتت فيها الهوية الإسلامية وسيلةً للتعبير عن «بعد» معيَّن عن الثقافة الاستعمارية والغربية. ومع انتشار تعاليم «الطريقة»، خلال العهود الإستعمارية، ظهرت هناك نزعة إلى التحوُّل الفردي إلى الإسلام، على صعيد المجتمع والعشيرة والأسرة.

2 ـ الإدارة الاستعمارية والإسلام في تانجانيقا

في أواخر القرن التاسع عشر بدأ الألمان بالبحث عن المواد الأولية في شرق إفريقيا؛ فاستعمروا تانجانيقا وأقاموا فيها حكومةً إمبريالية (في العام 1891) بعد دحر المسلمين السواحليين ـ الذين كانوا خاضعين لحكم سلطان زنجبار ـ والسيطرة على جميع طرق القوافل التجارية. لكن الألمان فضلوا استغلال طاقات تانجانيقا الزراعية، بخلاف البريطانيين الذين سيطروا على التجارة المحلية في نيجيريا الشمالية. ولم يبدأ الألمان بالتحفظ حيال انتشار الإسلام في المناطق الداخلية إلا بعد قيام ثورة «ماجي ماجي» (1905 ـ 1907) ضد الإمبريالية الاقتصادية، إلى جانب العديد من الانتفاضات التي انطلقت احتجاجاً على الحكم الألماني.

ومع نشوب الحرب العالمية الأولى ودخول تركيا إلى جانب ألمانيا، حاول الألمان استغلال ذلك في تأليب المسلمين التانزانيين ضد القوات البريطانية لكنَّ ذلك انتهى بالفشل، ونجح البريطانيون في احتلال تانجانيقا (1919). وفيما يتعلق بأسلوب الإدارة الإستعمارية هناك، حافظ البريطانيون على نظام الحكم التقليدي واختاروا للمناصب الإدارية تانجانيقيين مثقفين من الذين درسوا في مدارس الإرساليات الأنچليكانية. أما مسيرة الاستقلال فقد بدأت بإنشاء «جمعية تانجانيقا الإفريقية» التي لَقيت دعم المسلمين، والتي كان هدفها المعلن (1939) هو «وحدة المثقفين المسيحيين والمسلمين الإفريقيين». وخلال فترة

1954 ـ 1955 تمّ تأسيس «الاتحاد الإفريقي الوطني» كحزب سياسي هدفه الأساسي نيل الاستقلال. وقد لقي هذا الحزب دعم المسلمين بشكل عام. لكن في العام 1957 ظهرت مجموعة عرقلت عمل الاتحاد الإفريقي وطالبت «بتحسين أحوال المسلمين قبل السعي لنيل الاستقلال»، وقد عُرفت باسم «الاتحاد الوطني لكل مسلمين تانجانيقا» إلا أنّ الزعماء المسلمين المحليين حجبوا الدعم عنها، فزالت من الوجود بعيد الاستقلال مباشرة.

يمكن القول أن الاستعمار سهَّل انتشار الإسلام في تانجانيقا (وخاصة نحو المناطق الداخلية منها) في الوقت الذي ولدت فيه السيطرة الأوروبية ضغوطاتٍ اجتماعية ساهمت في إقامة أسس الاندماج الاجتماعي المسيحي ـ المسلم.

3 ـ لمحة تاريخية عن تغلغل الإرساليات المسيحية في نيجيريا الشمالية وتانجانيقا

بدأ النشاط الإرسالي المسيحي في نيجيريا الجنوبية في العام 1842؛ وقد أصبح «صاموئيل آجاي كراوثر» (الإفريقي) راعي أبرشية «الجمعية المسيحية الإرسالية» في النيجر (برتبة أسقف) في العام 1864، ثم ولي قيادة «بعثة النيجر» (التي أسستها الجمعية المذكورة في العام 1857). لكنّ هذه البعثة فقدت العنصر الإفريقي ليغلب عليها العنصر الأوروبي، بعد العام 1878. واتجه «كراوثر» شمالاً للتبشير بالمسيحية محاولاً إحداث التغيير في تلك المجتمعات على الصعيد الفردي، مما جعل أمراء المجتمعات الشمالية يشعرون بالخطر؛ لكن «كراوثر» تمكن من إقامة علاقات «شخصية» حميمة مع هؤلاء الأمراء والحكام المسلمين.

منذ العام 1841 والنشاط الإرسالي يمارس في الشمال، إلا أنَّ النشاطات التبشيرية الرسمية لم تظهر على نحوٍ مرتبطٍ بالحكومة وبالقطاع التجاري إلا في مطلع القرن العشرين. وفي العام 1902 فتحت «إرسالية» السودان الداخلية أول مركز تبشيري لها على النيجر.

كان هدف هذه الجمعيات التبشيرية الوصول إلى السودان قبل أن يصل

الإسلام إليه، لكن نشاطها التبشيري لقي معارضةً شديدةً من قبل حكام الفولاني الذين حظروا نشاط هذه الجمعيات داخل المناطق المسلمة خوفاً من ردة فعل المسلمين ضد السلطات البريطانية. وقد استمر هذا الحظر طيلة ثلاثين سنة من حُكم البريطانيين. إلا أنَّ النشاط التبشيري ظلَّ معتمداً على السلطات الاستعمارية التي فضّلت قيام مجتمعاتٍ مسيحية بدل المجتمعات المسلمة ـ وغير المسلمة ـ الموجودة هناك، كما أن ارتباط «التبشير» بـ «الاستعمار» جعل التوسع المسيحي بطيئاً جداً (في نيجيريا الشمالية بالتحديد) في فترة كان الإسلام فيها «شعار وحدةٍ» بالنسبة إلى المسلمين الإفريقيين. أمّا في تانجانيقا، فقد كان النشاط التبشيري البرتغالي ضعيفاً جداً، وعندما احتل الألمان تانجانيقا (1885) لم يجدوا فيها سوى إرساليتين بروتستانتيتين بريطانيتين.

يمكن القول أنّ الاهتمام الإرسالي في شرق إفريقيا ـ ككل ـ كان بإيحاء من د. ليڤنغستون (رحلاته ومواقفه المعارضة لمفهوم العبودية لدى العرب)، وكانت زنجبار هي القاعدة التي منها انطلق المبشرون إلى المناطق الداخلية في هذا الجزء من القارة الإفريقية. وقد بدأ النشاط الإرسالي «الحقيقي والفعلي» في تانجانيقا في العام 1887 عبر ثلاث إرساليات ألمانية، وانتشر هذا النشاط نحو الداخل (راوندا) في العام 1907، وخلال الفترة نفسها بدأت المجتمعات الإرسالية (البروتستانتية) بتأسيس المراكز التجارية داخل تانجانيقا.

كان للحرب العالمية الأولى تأثيرٌ سلبي على الإرساليات الألمانية التي رُحّلَت من البلاد، والتي أفسح رحيلُها في المجال أمام انتشار الإسلام في العديد من المناطق الإفريقية الشرقية. لكنّ المسيحية عادت لتقوية نفوذها بعد الحرب (1923 ـ 1935) في تانجانيقا عندما عاد البريطانيون. ومن الجدير ذكرُه أنَّ «الثقافة» كانت الوسيلة الأساس التي اعتمدتها الإرساليات (فكان المسيحيون يُعْرَفُون باسم «الذين يُحْسِنون القراءة»). وفي العام 1937 أُسِّس «اتحاد كنائس الإرساليات» على أُسسٍ «لوثريّة» بعد «مجلس تانجانيقا الإرسالي» البروتستانتي (1934) و«مجلس تانجانيقا المسيحي» الكاثوليكي الذي أعقبه. أما في تنزانيا، فقد بدأت «الجمعيّة الإرسالية التبشيرية السويدية» (اللوثرية) عملها قُبَيل الحرب

العالمية الثانية، وبعد الحرب أُخرِجت الإرساليات الألمانية ـ مجدداً ـ لتحلّ محلّها إرساليات أميركية وسويدية. وهكذا، نلاحظ أنَّ الحربَيْن أسهمتا في تقوية التعاون التبشيري اللوثري، وفي تعدُّد جنسيات النشاط التبشيري. وكما حصل في نيجيريا، ساهمت المدارس الإرسالية في تعليم بعض القادة التانجانيقيين المستقبليين عن غير قصد منها (كبعض قادة اتحاد تانجانيقا الوطني الإفريقي). لكن المُلاحظ هنا هو أنَّ المسيحيين باتوا أقلّ تأييداً للاتحاد المذكور بعد أن ارتاحوا للسلطات الاستعمارية (المسيحية) وبعد أن شجّعتهم الإرساليات على عدم التدخُّل في السياسة.

كان انتشار المسيحية في تانجانيقا أسهل منه في الأجزاء الإفريقية الأُخرى وذلك بفضل عوامل عديدة هي: الاستعمار الأوروبي، ونشوب الحربين العالميتين، وقيام ثورة «ماجي ماجي». لكن اختيار المبشّرين للقُرى التي أُسّست في بداية النشاط الإرسالي أدى إلى تغيير الملامح الدينية والثقافية لهذه القُرى فحسب، وسط مجتمع مختلف كليّاً، وبالتالي إلى عزل هذه القرى عن محيطها. وهذا الأُسلوب التبشيري، المعتمد على التغيير الاجتماعي لكل قرية على حدة، اختلف عن أسلوب التبليغ الإسلامي الذي اعتمد على إحداث التغيير على صعيد أُسَر معينة أو حتى على صعيد أفراد من هذه الأُسر (التغيير الفردي).

4 ـ موقف الإرساليات المسيحية من الإسلام والمسلمين

لقد عكس موقف هذه الإرساليات الموقف الملتبس الذي اتخذته أوروبا من الإسلام والذي بُنِيَ على أساس اعتبار الدين الإسلامي «دين تخلُّفٍ وعنفٍ وفراغٍ روحيّ»، ومن الجدير ذكرُه أن **العداء العربي للألمان** (في تانجانيقا) **وللبريطانيين** (في شمال نيجيريا) في أواخر القرن التاسع عشر، **وعدم تمييز العرب بين «المستعمر الأوروبي» و«المبشّر الأوروبي»**، أدّيا إلى تكوين صورة سلبية عن الإسلام لديهم. وعندما كان يحدث خلاف ما بين الأُمراء المسلمين والمحلّيين المسيحيين كانت السلطة تلقي باللائمةِ على الإرساليات، متهمةً إياها بالتدخُّل في السياسة. وكل هذا كان له تأثير سلبي على العلاقات

المسيحية ـ الإسلامية في وقت كانت فيه الإرساليات تُرَى على أنها «معادية للإسلام» في كلّ من تانجانيقا ونيجيريا الشمالية. ومن جهة ثانية، ظهرت نزاعاتٌ في كلا البلدين بين الإرساليات الكاثوليكية والبروتستانية التي شُغِلَت بذلك عن التنافس مع «المحمَّديين». ومع نهاية الحرب العالمية الأولى ظهر التفوق الكاثوليكي الواضح عندما أصبح الإفريقيون الكاثوليك يشكّلون ستة أضعاف الإفريقيين البروتستانت. أما الجدل المسيحي ـ فيما يتعلق بالإسلام ـ فكان جدلاً ثقافياً وأخلاقياً وتاريخياً أكثر منه ديني (اتهام المسلمين بالفساد الخُلُقي: السرقة والكذب والزنا)!

5 ـ العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في نيجيريا الشمالية وتانجانيقا

كانت السياسة الاستعمارية عاملاً محدِّداً وحاسماً بالنسبة إلى العلاقات المسيحية ـ المسلمة في كلا البلدَيْن؛ فقد عزَّزت هذه السياسة سلطة الأُمراء المسلمين، مما زاد من حدَّة التوتُّر بين هؤلاء وبين الإرساليات المسيحية التي فسّرت كلَّ خطوة دينية مسلمة على أنها تعبيرٌ عن طموح سياسي ما (وخاصة في نيجيريا الشمالية). وهذا الخلاف المسيحي ـ المسلم كان أحد الأسباب الرئيسية وراء نشوب الحرب الأهلية بين النيجيريتَيْن (الشمالية والجنوبية 1967 ـ 1970) عندما كانت نيجيريا الجنوبية أرضاً خصبة للنشاط الإرسالي المسيحي في الوقت الذي كان فيه هذا النشاط محظوراً في الشمال. أمّا في تانجانيقا، فقد كان عدم تدخُّل الحكومة في الخلافات الدينية (المسيحية ـ المسلمة) عاملاً مهماً في زيادة التعاون المسيحي ـ المسلم الهادف إلى تحقيق الوحدة الوطنية ونَيْلِ الاستقلال.

لكن، بعد الاستقلال، خَفَّت حدة العداء بين المسيحيين والمسلمين النيجيريين ـ بشكل نسبيّ ـ على الرغم من أنَّ الشماليين كانوا يخشون أن يحلّ الجنوبيون (المتميّزون عنهم ثقافياً وحضارياً) محل الأوروبيين في نيجيريا المتمتِّعة بالحكم الذاتي. هذا من جهة، ومن الجهة الثانية، كان مسيحيُّو نيجيريا يخافون التمييز العنصري والتعصّب الديني من جانب المسلمين، في الوقت الذي كان فيه مسلمو تانجانيقا يخشون السعي في سبيل نَيْل الاستقلال

قبل رأب الصدع الاجتماعي والثقافي بينهم وبين المسيحيين المؤهلين أكثر لشغل المناصب الحكومية (بفضل تفوقهم العلمي والحضاري الناتج عن ترعرعهم في أحضان الإرساليات المسيحية الأوروبية).

وفيما يتعلّق بالمقاومة والحِسّ الوطني، بشكل عام، يمكن القول إنَّ التعاون المسيحي ـ المسلم في تانجانيقا كان جزءًا من ديناميكيّات عملية التحرر؛ في حين أن المقاومة في نيجيريا الشمالية كانت (في أولى مراحلها) «حركة إصلاح إسلامية» موجّهة ـ بشكل غير مباشر ـ ضدَّ الحكم الاستعماري.

1 ـ الاستقلال في نيجيريا (1960) وتنزانيا (1961)

أ ـ التطوّر السياسي بعد الاستقلال

(نيجيريا): استقلت نيجيريا عن بريطانيا (في أول تشرين الأول/ 1960) وأصبحت جمهورية في العام 1963؛ وقد انتقلت قيادتُها السياسية من الجنوب إلى الشمال، بقيادة «أحمدو بلّلو» الذي أعلن انتماءه إلى العالم الإسلامي سائراً على خُطَى الشيخ «عثمان دان فوديو». لكن بعد ذلك شهدت البلاد سلسلةً من الانقلابات التي أعقبتها اضطرابات بين المسلمين (الشماليين) والمسيحيين (الجنوبيين)، وقد انتهت هذه الاضطرابات المسلَّحة في العام 1976 مع تولّي الجنرال «أُوباسانجو» السلطة في نيجيريا. وفي العام 1979 سُلِّمت السلطة إلى المدنيين وتولّى «شيهو شاغاري» (مرشَّح الحزب الوطني النيجيري) رئاسة الجمهورية الثانية التي قامت على نظام حكمٍ شبيه بالنظام الأميركي. لكنَّ فشل الأخير في إرضاء مسلمي الشمال أدَّى إلى قيام انقلاب عسكريّ (عشية عيد رأس السنة/ 1984). إلاّ أنَّ الحاكمَيْن العسكريَّيْن المسلمَيْن الشماليَّيْن اللذَين تعاقبا على الحكم لم ينجحا في تغيير الأوضاع السائدة في نيجيريا. وفي العام 1992 بدأت عملية تحويل السلطة إلى المدنيين مثيرة معها العديد من المواضيع الدينية. وانتكست العملية هذه كما هو معروف بعد الانتخابات التي نجح فيها مدني مسلمٌ.

(تانجانيقا): استقلَّت تانجانيقا عن بريطانيا (في 19 كانون الأول/ 1961)

وأصبحت جمهوريةً في العام 1962، برئاسة «جوليوس نايريري»، دون أيّة مشاكل في وجه الوحدة الوطنية التي أكّدتها اللغة السواحيلية (الموحّدة)، وعزّزها الانتماء إلى حزب وطني واحد هو «اتحاد تانجانيقا الوطني الإفريقي». وبعد ثورة زنجبار (التي أسفرت عن الإطاحة بالسلطان العربي وعن إنهاء الحكم الإسلامي في البلاد) اتّحدت الدولتان (زنجبار وتانجانيقا) لتكوين تنزانيا. وفي العام 1977 حصل اندماج بين «اتحاد تانجانيقا الوطني الإفريقي» و«الحزب الشيرازي ـ الإفريقي» لتكوين «الحزب الثوري» (تشاما تشا مابيندوزي) الذي تزعّم القيادة التنزانية الثابتة في فترة ما بعد الاستقلال، في وقت كانت السياسة النيجيرية فيه متقلّبة ومتأثرة بمجموعة من الأحزاب السياسية المختلفة.

ب ـ المنظّمات المسيحية والإسلامية

في نيجيريا الشمالية وتنزانيا بات المسلمون والمسيحيون أكثر تنظيماً بعد الاستقلال؛ وفي العام 1962 أُسِّست في نيجيريا الشمالية جمعية «من أجل انتصار الإسلام» التي حملت قضية المسلمين النيجيريين وعملت من أجل نشر تعاليم الدين الإسلامي في جميع أنحاء البلاد. وفي العام التالي تم تأسيس «مجلس كودانا» في الشمال النيجيري (أيضاً) بهدف توحيد مختلف الفرق الدينية هناك. أمّا «المجلس النيجيري» الأعلى للشؤون الإسلامية فقد ظهر في العام 1973 نتيجة الاندماج بين جمعية «من أجل انتصار الإسلام» ومنظمة «ويسيومو»، وعمل بهدف إيصال الصوت الموحّد للمسلمين النيجيريين إلى آذان الحكومة النيجيرية.

بعد الاستقلال، كان عملُ المسلمين النيجيريين ـ بشكلٍ عام ـ يصب في خانة واحدة، هي: السير على طريق تكوين «الأمة» وإقامة الصلات المتينة بالعالم العربي. لكن محاولة التأميم وحصر القيادة في أعضاء «جمعية إنعاش المسلمين في شرق إفريقيا» أثارت نوعاً من الفتنة بين «المسلمين الشيعة» من جهة و«المسلمين القوميين» من جهة ثانية فيما عُرِفَ بـ «الأزمة الإسلامية» التي حصلت في العام 1968. وفي تنزانيا أُسِّس في العام نفسه «المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا» الذي يهدف إلى مساعدة المسلمين دينياً واجتماعياً واقتصادياً عن طريق «نشر

الثقافة» بالدرجة الأولى؛ لكن بعض المسلمين الشيعة لم يروا في هذا المجلس سوى منظمة تخدم مصالح التنزانيين السنّة الذين يشكلون الأغلبية في البلاد (مثلهم في ذلك مثل السنَّة في نيجيريا). ومن جهة ثانية شهدت مرحلة ما بعد الاستقلال (في كلا البلدين) انتقالاً من عهد «الهيمنة التبشيرية» إلى عهد «الاستقلال الكنائسي» بين الأوساط المسيحية التي تطمح إلى تحقيق هدفها ثلاثي الأبعاد: «الحكم الذاتي ـ الدعم الذاتي ـ والتوسُّع الذاتي».

ج ـ الحرب الأهلية في نيجيريا وثورة زنجبار:

خلال العهود الاستعمارية انقسم الزنجباريّون (في ظل هيمنةٍ عربية على معظم البلاد) إلى أربع فرق: الإفريقيون والعرب والأسيويون والأوروبيون؛ في وقتٍ كان فيه الشيرازيون (المنتمون إلى الفرق الثلاث الأخيرة) يترفَّعون عن الإفريقيين المحلِّيين؛ فاستغلَّ العرب ذلك وفرضوا على الإفريقيين العزلة محاولين بسط سيطرتهم السياسية على الجزيرتَيْن (زنجبار وبمْبَا) من خلال «حزب زنجبار الوطني». وهذه الحالة من التفرُّق والتشتُّت أسفرت (في العام 1964) عن إطلاق «ثورة زنجبار» بقيادة «الحزب الشيرازي ـ الإفريقي» و«حزب الأمّة» (المتفرّع عن حزب زنجبار الوطني)، هذه الثورة التي أسفرت عن الإطاحة بالسلطان العربي وبالحكومة الائتلافية. أما الحرب الأهلية النيجيرية، التي نشبت بسبب المطامع الاقتصادية والنفطية بالتحديد، فقد فسّرها الكثيرون على أنّها محاولة من قِبَلِ الشمال المسلم لابتلاع الجنوب المسيحي؛ لكن كلتا الحربين كانت بهدف رفع الظلم عن الأقليتَيْن: المسيحية (في نيجيريا) والعربية (في زنجبار).

2 ـ العلاقات المسيحية ـ الإسلامية والأهداف السياسية لنيجيريا وتنزانيا

لم يسيطر أي فريق رئيسي في تنزانيا، **بخلاف نيجيريا التي شهدت تفرّقاً** سياسياً واضحاً بسبب الانقسامات الدينية والعرقية والاجتماعية والاقتصادية.

أ ـ الجدل الذي دار حول «محكمة الاستئناف الشرعية» في نيجيريا (1977 ـ 1978)

لم يكن جميع النيجيريين يقبلون بالخضوع لأحكام الشريعة الإسلامية وذلك

أثار جدلاً حول دور «محكمة الاستئناف الفدرالية العليا»، التي كان يُفْتَرض أن تنظر في أحكام محاكم الاستئناف الشرعية في المقاطعات، والتي كان قد طُرِحَ تشكيلُها إلى جانب «محكمة الاستئناف الفيدرالية» (التي تنظر في أحكام المحاكم العليا في المقاطعات النيجيرية)؛ وخاصة مع وضع الدستور الجديد للجمهورية الثانية التي وصفتها «لجنة وضع الدستور» بالجمهورية «العلمانية». لكن الضغوط التي مارسها غير الإسلاميين نجحت في الحيلولة دون تشكيل هذه المحكمة التي اعتبرها المسيحيون (بشكل خاص) خرقاً للتوازن الديني (المسيحي ـ المسلم) في البلاد. وقد انتهى الأمر بتخصيص فرع تابع «لمحكمة الاستئناف الفيدرالية» يُعْنَى بقضايا الشريعة الإسلامية.

ب ـ الجدل الذي دار حول القانون الجديد للزواج في تنزانيا (1969 ـ 1971)

قبل العام 1971 كان لكلّ مجتمع ديني في تنزانيا نظام زواج وطلاق خاص به (النظام العرفي ـ والنظام الإسلامي ـ والنظام الهندوسي ـ والنظام المدني)؛ كما أنّ هذه الأنظمة كلها لم تكن تنظر إلى الرجل والمرأة بعين المساواة فيما يتعلّق بالزواج والطلاق (فالرجل يمكنه تطليق المرأة في الوقت الذي تعجز فيه المرأة عن تطليقه). لكن هذه الحالة من «التعدُّدية القانونية» و«عدم المساواة بين الجنسين» لم يكن من الممكن أن تستمر في بلد يناضل من أجل الحرية، والمساواة، والوحدة والاندماج الوطنيَّيْن. وهكذا، عمدت الحكومة إلى تعديل قانون الزواج التنزاني على نحوٍ يسمح للرجل بتعدُّد الزوجات، شرط موافقة المرأة المتزوجة منه، ويمنع ضرب أيّ من الزوجَيْن للآخر، ويجيز الطلاق مع مراعاة الأحكام الدينية لكل مجتمع، ويبيح عقد القِران دون اشتراط دفع المَهْر المُسمَّى. لكن بعض الجماعات (كالشيعة الإثني عشرية) عارضت هذا التعديل الذي جاء في إطار «الوثيقة البيضاء» معتبرةً إياه خطراً يهدِّد استقلالية معتقداتها الدينية. أمّا الكنيسة، فقد أيّدت التعديل مبرزةً موقفها المساير لموقف الحكومة، من جهة، ولموقف عامة المسلمين، من جهة ثانية. والأمر الجديرُ بالذكر هنا هو: 1 ـ عدم انقسام المسلمين والمسيحيين حول هذا الموضوع؛ 2 ـ انتصار السياسة على الدين في هذا المجال.

ج ـ الوحدة الوطنية والتعدُّدية الدينية

في نيجيريا كان هدف الحكومة، من وراء مشروع إنشاء «محكمة الاستئناف الفيدرالية العليا»، هو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على أعلى المستويات، وليس تحقيق المساواة والوحدة الوطنيَّتَيْن. أما في تنزانيا، فقد عمدت الحكومة إلى تقديم نظام قانوني موحَّد يخدم مصالح كافة الفرق الدينية دون المساس بحقوق المواطنين التنزانيين. ويمكن القول باختصار أنَّ تنزانيا تميّزت ـ ولا تزال تتميَّز ـ بأيديولوجية سياسية غير دينيَّة «مُوَحِّدة» في طبيعتها؛ أما في نيجيريا، فقد ثَبتَ أن الدين يمكن أن يُسْتَغَل لخلق النزاعات في بلد يهيمن عليه النفوذ الإسلامي على أعلى المستويات.

3 ـ العلاقات المسيحية الإسلامية والبُنَى السوسيو ـ اقتصادية في القُرَى

أ ـ كوروت: قرية مسيحية ـ Isbldn في نيجيريا

في هذه القرية يصرّ المسلمون على تأكيد انتمائهم الإسلامي وعلى التحدُّث بلغة «الهاوسا»، التي تحمل تراثهم وعاداتهم الإسلامية؛ إلا أنهم يشاركون الآخرين في ممارسة بعض الطقوس العباديّة العامة (في أوقات القحط وانحباس المطر مثلاً)... وفي حمل التراث القروي المشترك.

ب ـ مداندو: قرية مسيحية ـ إسلامية (عائلية) في تنزانيا

في هذه القرية يتعاون السكان على الصعيد الشعبي؛ أما على صعيد القيادة وصنع القرار، فلا يزال الوضع يعاني من العجز والتقصير وغياب الالتزام بالإصلاح. لكن الجدير بالذكر هو أنَّ هَمَّ السكان في هذه القرية هو الإصلاح والتوحُّد الاجتماعيَّيْن وليس الانشغال بالتفرُّق الديني.

ج ـ مفهوما القرابة والعائلة والعلاقات المسيحية ـ الإسلامية

تقوم اشتراكية المجتمع التنزاني على أساس فكرة أنَّ التنمية الريفية المتوازنة يُمكن تحقيقها عن طريق تحويل الأوجُه التنظيمية والبنيوية للحياة الريفيَّة إلى «تقاليد وأعراف» متفق عليها، وكل قرية عائلية يجب أن تُبْنى على مبادىء

تقليدية ثلاثة، هي: الاحترام المتبادل ـ المشاركة في الثروات ـ العمل الجماعي دون استغلال. وعلى الرغم من أن المسيحية والإسلام كانا عاملَيْن حاسمَيْن في تنزانيا، إلا أنَّ الأُسُس الرسمية للاشتراكيَّة الإفريقية مثَّلت الظروف الفُضْلى المواتية لتوحيد المسيحيين والمسلمين هناك؛ هذا في الوقت الذي يتَّهم فيه المسيحيون المسلمين بعدم استيعاب مفهوم «العائلة». ومع ذلك يعيش المسيحيون والمسلمون التنزانيون كأعضاء «وحدة اجتماعية» وليس كأعضاء «طوائف دينية متفرقة». أما في نيجيريا، فلا زالت ظروف التشتُّت الديني والاجتماعي تُولِّد حالةً من الصراع واللامساواة بين المسلمين والمسيحيين على صعيد التعايُش والتعاون المشترك.

4 ـ النزعات التي تشهدها العلاقات المسيحية ـ الإسلامية اليوم

أ ـ دور اللغة السواحيلية ولغة الهاوسا

- اللغة السواحيلية: أسهمت في توحيد مسلمي ومسيحيّي تنزانيا في إطار وطني؛ وهي لا تزال رمزاً للوحدة الوطنية على الرغم من أنَّ المستعمرين والإرساليين حاولوا تجريد هذه اللغة من محتواها العربي والإسلامي.

- لكنَّ نيجيريا لا تملك لغة إفريقية موحِّدة، وفي المناطق الشمالية تؤدي لغة «الهاوسا» ـ إلى حدّ ما ـ الدور الذي تؤدِّيه السواحيلية في تنزانيا، لكنها تأتي في المرتبة الثانية بعد الإنكليزية؛ ويميل المسلمون النيجيريون إلى التحدُّث بها لأنهم يرونها محمَّلةً نوعاً ما بالأفكار والمفاهيم الإسلامية.

ب ـ تأثير لقاءات التحاور (المسيحية ـ الإسلامية)

- في نيجيريا، بادر المسيحيّون إلى إجراء لقاءاتٍ (منذ مطلع الستينات) على المستوى الرسمي، بغية خلق تعاون وتفاهم أفضل بين الطرفَيْن. وقد ساهم بعض المسلمين ـ بشكلٍ عملي في الحوار على الرغم من أنَّ البعض الآخر رأى أنَّ التحاور يشكّل خطراً على الإسلام والمسلمين.

- لكن، في تنزانيا، لم تُلْمَسُ أية رغبة حقيقية في إجراء هذا النوع من اللقاءات؛ علماً بأنَّ نظرة الإرساليات إلى الحوار كانت سلبية (كما في نيجيريا) بسبب

خوف الإرساليين من أن تنجم عن ذلك حالات «ارتداد ديني» من شأنها تقويض نشاطاتهم التبشيرية.

ج ـ تأثير الأصولية

الأصولية هي حركة إصلاحية يمكن تتبُّع آثارها في طول وعرض العالم الإسلامي. ومنذ الاستقلال، لوحظ تنامي رغبة المسلمين النيجيريين في لعب دور سياسي أكبر، في الوقت الذي ازدادت فيه النزعة الأصولية الإسلامية التي باتت تُعْتَبر معاديةً للديمقراطية وللحكم النيجيري، وخاصة بعد أن قامت مجموعات إسلامية عديدة بتنفيذ هجمات دموية ضد الكنائس والسكان المسيحيين (1987 و1991). ويمكننا عَزْو ذلك إلى التطورات السوسيو ـ اقتصادية غير العادلة التي شهدتها البلاد (خلال فترة ما بعد الاستقلال). لكن تنزانيا لم تتأثر بالأصولية المحدودة والأكثر تحضُّراً فيها؛ هذه الأصولية التي لم تتعدَّ حدود المطالبة بالإصلاح في مختلف المجالات الاجتماعية (وخاصة في المجال التعليمي). هذا بالنسبة إلى المسلمين؛ أما المسيحيون في كل من تنزانيا ونيجيريا، فيُلاحَظ أنهم يميلون إلى «الأَفْرَقَة» أكثر منه إلى الأصولية، في الوقت الذي تمثل فيه «معاداة الاستغراب» ردة فعل مشتركة لدى المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء.

ثم تخصّص المؤلفة الفصل الرابع للاستنتاجات التي توصَّلت إليها، وهي التالية:

- ما شهده مسلمو ومسيحيّو إفريقيا، من تَوَحُّد أو تفرُّق، هو بفعل عوامل عديدة أهمها: اختلاف طُرُق انتشار المسيحية والإسلام في شطري القارة.
- بدأت الأصولية تظهر في نيجيريا الشمالية مع انتشار «مفهوم الجهاد» الذي تبنّاه «عثمان دان فوديو»، ومع قيام خلافة «سوكوتو»، ومع ظهور الحركة المهدوية. أما في تنزانيا، فلم يعرف السكان نزعات أصولية (شأنهم في ذلك شأن سكان المناطق الجنوبية والعربية من نيجيريا).
- خلال العهود الاستعمارية، تأثرت العلاقات المسيحية ـ الإسلامية بمواقف

«الحكومات» و«الإرساليات المسيحيَّة» من الإسلام والمسلمين (في نيجيريا أكثر من تنزانيا).

- ترافقت مواقف المقاومين الإسلاميين «للعداء الغربي» مع معاداتهم للإرساليات المسيحية التي كانت السبَّاقة إلى اتخاذ موقف معادٍ من الإسلام والمسلمين.
- النضال من أجل الاستقلال كان عاملاً مُوَحِّداً في تنزانيا أكثر منه في نيجيريا.
- الدين كان أداة تفرقة في نيجيريا، أما في تنزانيا فلم تنشب نزاعات كبرى لأن فريقاً دينياً لم يسع إلى الهيمنة المطلقة على السلطة هناك.
- الاشتراكية كانت عامل توحيد في تنزانيا بين المسلمين والمسيحيين.
- في نيجيريا كانت النزعة الأصوليّة أشد وأعنف منها في تنزانيا.
- التعاون والتعايش المشترك ضروريَّان في كلا البلدين، حيث كانت العلاقات المسيحية المسلمة متأثرة ـ بالدرجة الأولى ـ بالظروف السوسيو ـ اقتصادية وبالأهداف السياسية للمجتمعين المسيحي والمسلم.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في الحكومة اللبنانية الحالية، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

علي زيعور

أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية. اشتهر ببحوثه ودراساته في الجوانب النفسية والتربوية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي قديمه وحديثه. كما نشر نصوصاً عربيةً في سلسلةٍ حول المسائل التربوية وآدابياتها العربية وصدرت له أخيراً موسوعة «قطاع الفلسفة في الذات العربية».

لودفيغ هاغمان Ludvig Hagemann

أستاذٌ للاهوت الأديان في معهد اللاهوت بجامعة مانهايم، بألمانيا الاتحادية. وقد تخصص في العلاقات الإسلامية ـ المسيحية. من دراساته: المسيحية والإسلام بين المجابهة والتلاقي (1994)؛ والأنبياء شهود الإيمان: الصُّوَر القرآنية والإنجيلية (1993)؛ والقرآن في فهم ونقد نيقولا من كيس (1976).

جورج ليونارد كاري

أسقف كانتربري. الرئيس الحالي للكنيسة الإنجيلية في بريطانيا. له اهتمامٌ بالحوار بين الأديان والثقافات.

محمد عفيفي

أستاذ مصري متخصص في التاريخ الإسلامي. له دراساتٌ في التاريخ **الاجتماعي والاقتصادي لمصر الإسلامية**. صدرت له عام 1992 دراسةٌ بعنوان: الأقباط في مصر في العصر العثماني (نشرت مجلة **الاجتهاد** مراجعةً لها في العدد رقم 29).

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1996)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1996)، وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1995). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1996)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

ليسي راسموسن Lissi Rasmussen

دارسةٌ دانماركية، متخصصة في اللاهوت البروتستانتي والمقارن. حاضرت في الدراسات الإسلامية والإفريقية في جامعتي آرهوس وكوبنهاغن، وفي الكلية اللاهوتية في شمال نيجيريا بـ «بوكورو». ومنذ العام 1978 دخلت راسموسن في حوارات بين مجموعاتٍ مسيحيةٍ ومسلمة، وخاصة في بريطانيا العظمى والدانمارك؛ وهي تعمل الآن راعية أبرشيّة في «نوريبو»، المنطقة التابعة لكوبنهاغن والتي تضمُّ أقليةً إسلاميةً كبيرة.

ميشال جحا

أستاذ للأدب العربي بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. له دراسات وبحوث في الأدب العربي الحديث، وسلسلة من الكتب حول أعلام عصر النهضة وأدبهم.

تركي علي الربيعو

كاتب من القطر العربي السوري. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

ميلاد حنّا

مُحامٍ وأستاذ مصري. من أهل الرأي في قضايا المجتمع الوطني بمصر. له مقالاتٌ في أوضاع الأقباط المصريين في العصر الحديث.

فايز سارة

باحثٌ من سورية، مهتم بالحركات السياسية والدينية في الوطن العربي. من دراساته: الأحزاب والحركات السياسية

في تونس (1986)، والحركة العمالية الفلسطينية (1990)، ودراسات في الإسلام السياسي (1994).

جورج خليل

طالبٌ بالدراسات العليا بجامعة هامبورغ، ألمانيا الاتحادية. له اهتمامٌ بالتاريخ المصري الحديث والمعاصر، مع تركيزٍ على مصائر الأقباط المصريين في القرن الماضي وهذا القرن.

إبراهيم محمود

باحثٌ من سورية. له اهتمامٌ بالفكر الديني في الوطن العربي. من دراساته: الجنس في القرآن (1994)، والهجرة إلى الإسلام: حول العالم الفكري لجودت سعيد (1995).

مصطفى محمد

دارسٌ من مصر. له اهتمامٌ بقضايا المجتمع العربي، وقضايا الأقليات في العالم.

مروان حمزة، ياسر زغيب

من شبان الدارسين في لبنان. طلاّبٌ في الدراسات العليا بالجامعة اللبنانية.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

المسيحية والإسلام

علاقات التجدد والانفتاح

والحوار(4)

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

دراسات في التاريخ

الاقتصادي العربي

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنتروبولوجيا

****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

